This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

824

Per. 971 e. 109
7
= T. Per. 184.

Zeitschrift

für

katholische Theologie.

Redigirt

von

Dr. J. Wieser, S. J. und Dr. H. Grisar, S. J.,
Professoren der Theologie an der k. k. Universität Innsbruck.

Siebenter Jahrgang.

1883.

FOREIGN
BIBL. LIBR
PERIODICALS

Innsbruck.
Druck und Verlag von Felician Rauch.
1883.

Mit Fürstbischöflicher Genehmigung.

Inhaltsverzeichniß.

Abhandlungen.

	Seite
Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik (Ehrle)	1
Studien über den hl. Johannes von Nepomuk (Schmude)	52
Die Nothwendigkeit der Gaben des hl. Geistes zum Heile (Bodewig)	124, 230
Ueber den Ursprung der menschlichen Seele († Kleutgen)	197
Die antiochenische Messe nach den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus (Probst)	250
Ueber das sogenannte paulinische Privilegium (I Kor. 11—15) (Biederlack)	308
Zur Quellenkunde der älteren Franziskanergeschichte. Der Catalogus Ministrorum generalium des Bernhard von Bessa (Ehrle)	323
Card. Wolsey, der intellectuelle Urheber des Ehestreites Heinrichs VIII. von England (Bender)	401
Vom absoluten Leben (Stentrup)	424
Ueber die Person des Kephas, Gal. II, 11 (Ch. Pesch)	456
Zur Controverse über d. Formalgrund d. Gotteskindsch. (Granderath)	492, 593
Martin Luther und Ignatius von Loyola gegenüber der kirchlichen Krise des 16. Jahrhunderts, 1. Artikel (Wieser)	639
Kritische Bemerkungen zur Gersen-Kempisfrage, 2. Artikel (Denifle)	693

Recensionen.

Knabenbauer, Erklärung des Propheten Isaias (Bickell)	147
Zschokke, Die biblischen Frauen des alten Testamentes (Bickell)	155
Franz, Die eucharistische Wandlung (Bickell)	157
Kleinermanns, Der hl. Petrus Damiani (Kobler)	160
Vascotti, Institutiones Historiae Ecclesiasticae N. F. (Kobler)	163
Kaulen, Assyrien und Babylon (Kobler)	167
Vering, Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts (Nilles)	171
Schwetz, Compendium Theologiae dogmaticae (Straub)	173
Schneider, Der neuere Geisterglaube (Wieser)	176
Realencyklopädie für die protestantische Theologie und Kirche 2. Aufl., herausg. von Herzog, Plitt und Hauck (Grisar)	353
Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, 2. Aufl., herausg. von Card. Hergenröther und Kaulen (Grisar)	366
Decreta auth. S. Congregationis Indulg. (Noldin)	374
Schneider, Die Abläße (Noldin)	374
Périn, Die Lehren der Nationalökonomie seit einem Jahrhundert (Costa-Rossetti)	379
Bardenhewer, Die pseudo-arist. Schrift „Ueber das reine Gute“ (Hötzl)	384

Seite

Scholz, Commentar zu Jeremias (Seisenberger) 541
Schneedorfer, Weissag. des Jeremias (Seisenberger) . . 544
Atzberger, Die Unsündlichkeit Christi (Nisius) 546
Bole, Messe und Breviergebet (Noldin) 552
Droste, Disciplinar- und Criminalverfahren gegen Geistliche (Biederlack) 553
v. Buchwald, Bischofs- und Fürstenurkunden des XII. und XIII. Jahrh. (Grube) 558
Foley, Records of the English Province of the Society of Jesus (Kobler) 563
Sickel, Das Privilegium Otto I. für die röm. Kirche (Grisar) 569
Schanz, Commentar über das Evangelium des hl. Lucas (Schäfer) 744
Leroy, De ss. Corde Jesu ejusque cultu (Noldin) . . . 749
Scholl, Die Lehre des hl. Basilius von der Gnade (Nisius) . 754
Kranich, Der hl. Basilius in seiner Stellung zum „Filioque" (Nisius) 754
Patiß, Predigten (Zenker) 759
Bullarium Ordinis FF. Minorum S. P. Francisci Capucinorum 764

Bemerkungen und Nachrichten.

Ueber Massarelli's Tagebuch aus den Anfängen des Trientner Concils 178
Concilium Provinciale primum Provinciae ecclesiast. graeco-catholicae Alba-Juliensis et Fogarasiensis celebratum anno 1872 187
Ueber die Verpflichtung des Privat-Breviergebetes in der morgenländischen Kirche 188
Die authentische Sammlung der Dekrete der Ablaßcongregation . 189
Die kirchliche Approbation der Litaneien 190
Die neu aufgefundene Appellation Flavians an Papst Leo I. . 191
Archäologisches 196
Kritische Mittheilungen über die ältesten Lebensbeschreibungen des hl. Franziskus (Ehrle) 389
Die Schrift über die Natur der Concordate 397
Die Pastoralconferenzen in Mailand 397
Zur Controverse über die gratia efficax 399
Ein eigenes Buch über die Civiltà Cattolica 399
Die Theologie in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrh. (Hurter) 576
Nochmals das Geburtsjahr Christi (Flunk) 581
Eine Vertheidigungsschrift für Bonifaz VIII. von seinen Cardinälen 586
Papst Zacharias und die Lehre von den Antipoden . . . 588
Aut sint ut sunt, aut non sint 590
Ein literarisches Denkmal für St. Zeno von Verona . . . 591
„Martin Luther" von Evers 591
Neuere Quellen-Publicationen zur älteren Franziskaner-Geschichte (Ehrle) 767
Die Schicksale Johann Pico's von Mirandola vor dem päpstlichen Gerichte 774
Eine noch ungedruckte Bearbeitung des Symbols (von Constantinopel) vom Jahre 381 776
Zum Andenken an Kard. Leopold von Kollonič 779
Die zwei neuesten griechisch-katholischen Diözesansynoden . . 782
Fromme's Kalender für den kathol. Klerus Oesterreich-Ungarns . 784

FOREIGN
BODL:LIBR
PERIODICALS

Abhandlungen.

Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik mit besonderer Berücksichtigung der Schule des hl. Bonaventura.

Von P. Franz Ehrle S. J.

Während bis zur zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts die Geschichte der einzelnen Wissenszweige so gut wie brach lag, wurde hierauf die Bebauung dieses Feldes mit solchem Eifer in Angriff genommen und zumal in den letzten Jahrzehnten mit solchem Erfolge vorangefördert, daß nun die Vertreter der meisten Disciplinen die Geistesarbeit ihrer Vorfahren ohne besondere Mühe verfolgen können. Diese Bestrebungen werden offenbar erst dann ihren Ruhepunkt finden, wenn einerseits durch die Wiederherausgabe einer ausgewählten Sammlung der die Hauptepochen und Schulen repräsentirenden Auctoren und andererseits durch eine möglichst vollständige und genaue Darstellung der gesammten Literatur und Entwickelung die Vergangenheit der einzelnen Wissenschaften uns klar vor Augen liegt.

Wie die Bedeutung der historischen Studien überhaupt sich nicht in der rein theoretischen Kenntniß der entschwundenen Zeiten erschöpft, sondern in einer zwar objectiven, aber eben deshalb um so eindringlicheren Belehrung für die Zukunft gipfelt, so dienen auch die Forschungen über das wissenschaftliche Leben der Vergangenheit nicht etwa bloß der Befriedigung eines zwecklosen Vorwitzes, sondern haben für die Ge-

genwart und die Zukunft der Wissenschaft die größte praktische Bedeutung. Jeder Fehltritt und jeder Fortschritt, welcher hier verzeichnet, in seinen Ursachen, seinem Verlauf und seinen Folgen aufgewiesen ist, kann und muß — vor ähnlichen Abirrungen warnend und auf die bereits erprobten Fährten hinlenkend — eine Quelle reicher und bedeutsamer Belehrung werden.

Ganz besondere Wichtigkeit hat die genaue Kenntniß ihrer Vergangenheit für die speculative Theologie und die Philosophie. Abgesehen davon, daß die christliche Theologie in eminentem Sinne eine traditionelle Wissenschaft ist, welche eben deßhalb in ihrer Vergangenheit selbst eine eigene Beweisquelle besitzt, so ergibt sich dies schon allein aus dem speculativen Character dieser beiden höchsten Wissenszweige. Als solche konnten und mußten sie früher einen bedeutenderen Höhepunkt erreichen als dies bei den an die Auffindung und Vervollkommnung der materiellen Hilfsmittel gebundenen Erfahrungswissenschaften möglich war. Ja da in den Blättern der Geschichte bereits Zeiten hoher geistiger Kultur: das classische Alterthum, die beiden Jahrhunderte der großen Kirchenväter, das christliche Mittelalter verzeichnet sind, so müssen wir annehmen, daß während dieser Perioden auch auf dem die Geister vor Allem anziehenden Gebiete der theologischen und philosophischen Speculation die Fundamente gelegt und der Geistesbau bereits zu einiger Höhe emporgeführt sei. Hätten ein Plato und Aristoteles im classischen Alterthum, hätten erleuchtet vom Lichte der Offenbarung die Geistesfürsten der nach Constantin aufblühenden christlichen Wissenschaft, hätten die tiefen Denker der neuen, christlichen Welt des Mittelalters, hätte der ganze Kraftaufwand, mit welchem die ältere und neuere Scholastik den in diesen drei Epochen errungenen Wahrheitsschatz sammelte, sichtete und systematisirte, nicht einmal so viel erreicht, so müßten wir an der Leistungsfähigkeit des menschlichen Geistes irre werden und sähen uns rettungslos der hoffnungslosesten Zweifelsucht überantwortet. Ein mit dieser ganzen Vergangenheit brechendes System trägt das Zeichen der Lüge an seiner Stirne, ist ein verkörperter Widerspruch, indem es die Leistungsfähigkeit eben jener Geisteskraft läugnet, als deren Product es sich darstellt.

So sehen wir denn den Stagiriten mit aller Emsigkeit die Lehrsätze der ihm vorangegangenen Weltweisen sammeln; der Aquinate

nahm mit einem Eifer, der ihm unvernünftigerweise nur allzu oft zum Vorwurfe gemacht wird, den ihm von dem großen Griechen vermittelten Wissensschatz in sich auf, fügte hiezu in dem Wissen des hl. Augustins den eigentlichen Kern der ersten christlichen Literatur; als mit der wahren Reform auch auf dem kirchlich-wissenschaftlichem Gebiet sich verjüngtes Leben zu regen begann, knüpften die Koryphäen der damals erstehenden neuern Scholastik, ein Vitoria und Soto, ein Suarez und Vasquez sorgsam an die alte Tradition wieder an.

Genaue Kenntnißnahme der bereits vorliegenden Leistungen war also ebenso sehr ein characteristischer Zug der besten Zeiten der theologischen und philosophischen Forschung, als Unkenntniß und vornehmes Ignoriren derselben eine Hauptsignatur des Verfalles war und ist. Endlich hat auch dieses Abweichen von der lang bewährten Methode und das hiemit verbundene endlose Haschen nach neuen, unerhörten Systemen in der nun herrschenden Verzweiflung an jeglicher Philosophie seine naturgemäße Frucht getragen.

Dies dürfte genügen, um zu zeigen, daß die Scholastik in der Geschichte ihrer Vergangenheit ihre beredteste Empfehlung und Vertheidigung und die sicherste Anleitung zu ihrem Ausbau besitzt. — Wir hoffen daher manchem unserer Leser einen willkommenen Dienst zu leisten, wenn wir in Bezug auf diesen hochwichtigen Gegenstand über folgende 3 Punkte zu orientiren suchen: über den gegenwärtigen Stand der Geschichte der Scholastik, über die Methode der auf diesen Gegenstand abzielenden Studien und endlich über die noch in Aussicht stehenden Resultate. — Bei der Lösung dieser dreifachen Aufgabe legen wir nothgedrungen unser eigenes Arbeitsprogramm und den durch die Ausführung bereits erzielten Gewinn unsern Lesern vor — eine willkommene Gelegenheit, uns den Rath und die Unterstützung competenter und erfahrener Forscher zu erwerben.

I. Bei der Umschau über die bisherigen Leistungen können wir uns wohl füglich auf jene Schriften beschränken, welche ausgedehntere Partien unseres Gebietes umfassen, ohne auf alle einzelnen Monographien einzugehen, da eben diese in jenen ihrem wesentlichen Inhalte nach enthalten sind. — Dies vorausgesetzt sehen

wir uns auf folgende vier Namen angewiesen, auf Stöckl, Werner, Prantl und Hauréau. — Schon von vorneherein wird unsere Erwartung durch die Wahrnehmung gedämpft, daß von diesen vier Autoren nur ein einziger: Stöckl, seiner Ueberzeugung nach auf dem Boden der Scholastik steht, während die andern drei außerhalb derselben, ja Prantl und Hauréau ihr feindlich gegenüber stehen. Denn wenn für die Darstellung irgend eines wissenschaftlichen Systems jenes Einleben in die ihm eigentliche Auffassungsweise und Sprache nothwendig ist, welche sich nur bei einem langjährigen und überzeugungsvollen Anhänger desselben finden kann, so ist dies ohne Zweifel bei der Scholastik der Fall. Jeder, der ohne die nöthige Vorbildung irgend eines der scholastischen Werke zur Hand nimmt, wird leicht ermessen können, welch' mühevoller und langwieriger Geistesarbeit sich jener gegenübergestellt sieht, welcher hier als Autodidact einzudringen versucht. Wer aber wird solche Liebesmühe auf die Ergründung eines in einer mächtigen Literatur niedergelegten Systems verschwenden, wenn er dasselbe von Grund aus verfehlt oder doch wenigstens längst überholt und veraltet hält!

Was wir nach dem eben Gesagten zum Voraus aus der Natur der Sache erwarten mußten, trifft in der That zu. Bei Stöckl allein finden wir eine durchweg correcte Auffassung und Darstellung der scholastischen Doctrinen. Man sieht, er bewegt sich mit Leichtigkeit in der Sprache und Denkart der Auctoren, welche er behandelt; er ist in der Scholastik zu Hause. — In seiner drei umfangreiche Bände füllenden „Geschichte der Philosophie des Mittelalters" [1]) umfaßt er mit dem hl. Isidor von Sevilla, dem hl. Beda Venerabilis und Alcuin — also vom Ausgang der Patristik beginnend und seine Darstellung bis zum Ende des 17. Jahrhunderts fortführend die Zeit der Vorbereitung zur Scholastik, sowie die Scholastik selbst, die ältere sowohl wie die neuere. Der Verfasser hat also das Thema in seiner ganzen Ausdehnung umspannt. Er hat es aber auch mit erstaunlichem Fleiße und vielem Geschicke behandelt. Die Auctoren sind nach Schulen gruppirt. Nach den nöthigsten biographischen und bibliographischen Notizen, werden die Lehrsysteme je nach ihrer Bedeutung durch mehr oder minder reichliche Auszüge aus ihren einschlägigen Schriften dargelegt.

[1]) Mainz, Kirchheim 1864—66.

Wie es sich gebührt, bildet der die Blüthezeit der ältern Scholastik enthaltende, umfangreichste Band den eigentlichen Kern des Werkes. Der Hauptwerth desselben liegt in der Correctheit der Darstellung jener Lehrsysteme, welche der Verfasser selbständig unmittelbar aus den Quellen schöpfen konnte. In dieser Beziehung übertrifft es weit alle andern Arbeiten dieser Art und wird daher noch lange der zuverlässlichste Führer für Alle sein, welche sich über die Ansichten der Hauptlehrer der mittelalterlichen Scholastik orientiren wollen, ohne selbst zu deren Werken greifen zu können.

Nach andern Seiten ist das verdienstvolle Werk der Ergänzung und Verbesserung fähig, vorzüglich auf Grund der seit dem Erscheinen desselben veröffentlichten zahlreichen und bedeutsamen Arbeiten. Denn zunächst war es dem Verfasser bei der Ausdehnung, welche er seinem Thema gab, nicht möglich, genauer auf die innere Geschichte der Scholastik, auf die Ausbildung, Scheidung und den Entwicklungsgang der innerhalb derselben bestehenden Richtungen und Schulen einzugehen. Er mußte sich damit begnügen, die bedeutendsten derselben in ihren Hauptzügen anzudeuten. — Ferner beschränkte er seine Forschung auf das gedruckte Material, ein Umstand, über dessen Tragweite wir unten ausführlicher sprechen werden. Ja leider blieben ihm auch von den gedruckten Werken nicht wenige unzugänglich, wodurch er sich auf ungenügende Vorarbeiten, besonders auf die dürftigen Auszüge Hauréaus verwiesen sah. Am deutlichsten zeigt sich diese Abhängigkeit in der Behandlung der deutschen Mystik; ein Abschnitt, der nun nach den epochemachenden Arbeiten Denifle's völlig umzugestalten wäre. — Endlich ist der wünschenswerthe historische und bibliographische Apparat sehr knapp bemessen und standen auch für ihn dem Verfasser offenbar häufig nur sehr ungenügende Quellen zur Verfügung. — Es bieten eben selbst von den größten Bibliotheken nur wenige die zu diesen Studien nöthigen literarischen Hilfsmittel in wünschenswerther Vollständigkeit. Dies ist nicht zu verwundern, denn die scholastische Literatur ist und war bisher eine Spezialität, für welche sich unsere Bibliothekare nicht besonders begeistern konnten. Daher findet sich dann nur was der Zufall bei Gelegenheit des großen Kirchenraubes zusammengetragen hat, ohne daß die zuweilen immerhin stattlichen Sammlungen später durch Ankäufe vervollständigt worden wären.

In der einen oder andern der oben angedeuteten Beziehungen

findet die große Leistung Stöckls in den zahlreichen Arbeiten Werners eine willkommene Ergänzung; ja ersterer besaß in den beiden Hauptwerken des Letzteren in den drei, die Literaturgeschichte des hl. Thomas und des Thomismus enthaltenden Bänden und in der einen guten Theil der neuern Scholastik behandelnden Schrift über Suarez zwei ergiebige Vorarbeiten. — In diesen beiden Werken schuf sich nämlich Werner zuerst zwei feste Anhaltspunkte. Von ihnen aus umfaßte er die letzten 20 Jahre in einer bedeutenden Reihe[1]) von Monographien rastlos Masche an Masche fügend bereits fast das ganze weite Gebiet. Vom hl. Thomas stieg er zunächst zu den Anfängen der Scholastik hinauf. Nun folgt er ihrem Niedergange und füllt so allmählig die weite Lücke aus, welche den Aquinaten von dem Doctor eximius trennte.

In diesen Spezialarbeiten war es Werner natürlich gestattet, in die Eigenthümlichkeiten der einzelnen Lehrer und Schüler viel genauer einzugehen, als dies Stöckl der grundverschiedene Plan seiner Arbeit erlaubt hatte. Es werden durch diese Monographien Werners in die von Stöckl nur mit einigen kräftigen Strichen abgetrennten Felder die genaueren Details eingetragen. Deshalb erhalten wir hier ein viel genaueres und klareres Bild auch des innern Lebens der Scholastik. Die Auctoren sind mit ihren Systemen, Richtungen und Lehrmeinungen nicht nur chronologisch an-

---

[1]) Wir wollen hier die Titel dieser Monographien in chronologischer Reihenfolge zusammenstellen: Die Psychologie des Wilhelm von Auvergne. Wien 1873. — Wilhelm's von Auvergne Verhältniß zu den Platonikern des 12. Jahrhunderts. Wien 1873. — Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters mit spezieller Beziehung auf Wilhelm von Conches. Wien 1874. — Beda der Ehrwürdige und seine Zeit. Wien 1875. — Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus M. Wien 1876. — Die Psychologie und Erkenntnißlehre des Johannes Bonaventura. Wien 1876. — Die Psychologie und Erkenntnißlehre des Johannes Duns Scotus. Wien 1877. — Die Sprachlogik des Johannes Duns Scotus. Wien 1877. Heinrich von Gent, ein Repräsentant des christlichen Platonismus. Wien 1878. — Die Psychologie, Erkenntniß- und Wissenschaftslehre des Roger Bacon. Wien 1879. — Die Kosmologie und allgemeine Naturlehre des Roger Bacon. Wien 1880. — Johannes Duns Scotus. Wien 1881. — Der Averroismus in der christlich-peripatetischen Psychologie des späteren Mittelalters. Wien 1881.

einander gereiht, sondern da überall die Hauptcontroverspunkte aufgewiesen und in ihrer Entwickelung verfolgt werden, so kann auch die gegenseitige Stellung der Lehrer: ihre Abhängigkeit und wissenschaftliche Verwandtschaft, können die unter ihnen bestehenden Gegensätze genauer dargestellt werden. Wir haben also schon viel mehr Geschichte und Pragmatismus, werden über das Entstehen der Lehrmeinungen und Schulen und ihre Verknüpfung eingehender belehrt.

Freilich auch Werner schöpft seine Materialien fast ausschließlich aus den Werken der von ihm behandelten Auctoren. Das biographische und bibliographische Beiwerk ist etwas reicher, doch immerhin noch knapp bemessen und stammt meistens aus zweiter oder dritter Hand. Es finden sich zwar zuweilen einige Aufschlüsse über Auctoren, deren literarischer Nachlaß noch nicht zum Drucke gelangte, aber dieselben sind andern gedruckten Werken entnommen; denn das handschriftliche Material wurde auch von ihm nicht in den Bereich der Forschung gezogen.

Was endlich die Correctheit in der Auffassung und Darstellung der Systeme und Lehrmeinungen angeht, so scheint uns dieselbe so ziemlich der Stellung zu entsprechen, welche der Verfasser seiner eigenen philosophischen Ueberzeugung nach zur Scholastik einnimmt. Diese Stellung finden wir in einem seiner letzten Werke in folgenden Worten gekennzeichnet: „Ich habe schließlich noch zu bemerken, daß, soweit in diesem Buche von einem Hinausgreifen über den Denkstandpunkt der Scholastik die Rede ist, es sich um eine Commensuration der mittelalterlichen Speculation mit dem neuzeitlichen speculativen Theismus handelt, wie er sich als christlich rectificirtes und durchgebildetes Resultat der neuern europäischen Philosophie nicht etwa in irgend einem bestimmten besondern Denksysteme dieser oder jener Denomination, sondern in der Gesammtanschauung aller Jener durchgebildet hat, welche einer christlichen Philosophie ihre spezielle Theilnahme widmen[1]).

Aus dieser Erklärung können wir wenigstens so viel mit Sicherheit entnehmen: der Verfasser steht außerhalb der Scholastik, dieselbe ist ihm ein ungenügender Standpunkt; andererseits steht er ihr doch nahe. Sie hat auch für ihn noch einigen Werth als nöthige Vorstufe zu der „höheren, modernen Weisheit". —

[1]) Johannes Duns Skotus. Wien Braumüller 1881. S. VII.

Demgemäß finden wir denn auch in seinen Schriften eine unvergleichlich correctere Darstellung, als dies bei den der ganzen Schule fern, ja feindlich gegenüberstehenden Auctoren der Fall zu sein pflegt, andererseits jedoch erreicht er in dieser Beziehung Stöckl nicht. Ohne Zweifel ist aber doch immerhin bei dieser seiner Stellung die Kenntniß der Scholastik, die er allenthalben an den Tag legt, erstaunlich, und der Eifer, mit welchem er sich der Erforschung ihrer Geschichte hingibt, bewundernswerth.

Einen ganz andern Standpunkt nehmen Prantl und Haurëau zur Scholastik ein. Bei der souveränen Verachtung derselben, welche sie allenthalben zur Schau tragen, ist es schwer begreiflich, wie sie ihre Zeit und Kraft auf die Darstellung einer so abnormen Geistesgeburt verschwenden konnten.

Prantl umfaßt, wie uns schon der Titel seines Werkes: „Geschichte der Logik im Abendlande“ [1]) sagt, nur einen Zweig der scholastischen Philosophie. Nachdem er im ersten Band die Logik der Griechen und Römer bis zum Ende der patristischen Zeit abgehandelt, widmet er die folgenden 3 Bände dem Entwickelungsgang der Logik in der Scholastik — mit dem hl. Isidor von Sevilla und Alcuin eingangs des zweiten Bandes beginnend, erreicht er am Ende des vierten die Zeit der neuern Scholastik zu Anfang des 16. Jahrhunderts. Der Raum gestattet ihm also ein genaues Eingehen auf seinen Gegenstand. — Die Behandlungsweise ist die in solchen Arbeiten übliche. Es werden uns die Auctoren in Schulen gruppirt vorgeführt. Bei der Besprechung eines Jeden folgt auf einige sehr kurze biographische Bemerkungen und Literaturangaben eine je nach der Wichtigkeit des Auctors mehr oder minder eingehende Charakteristik seines Standpunktes und seiner besondern Lehrmeinungen, wobei die nöthigen Belege im Urtext in den Noten beigegeben werden.

Der Hauptvorzug der ganzen Darstellung liegt in der Vollständigkeit, mit welcher nicht nur die Auctoren selbst, sondern auch die einzelnen einschlägigen Werke derselben aufgeführt werden. Ferner bilden die reichlichen Auszüge aus den seltenen Erstlingsdrucken ein besonderes persönliches Verdienst des Verfassers; da diese Literatur von ihm fleißiger ausgebeutet ist als dies bisher geschehen war.

---

[1]) Leipzig, Hirzel 1855—1870. 4 Bde.

Was sodann die Darstellung der Lehrmeinungen, die Charakteristik der einzelnen Schulen und Auctoren angeht, so hat dieselbe nur insoferne Werth und Bedeutung, als sie auf dem Sammlerfleiße, nicht aber in so weit sie auf der philosophischen Auffassung und Kritik des Verfassers beruht. Was sich durch mehr äußerliche Anschauung der einschlägigen Schriften, aus der Neuheit des Materials und der Ausdrucksweise, aus den Verweisungen auf andere Auctoren u. s. w. auch ohne tiefere und correcte Erfassung des Lehrgehaltes ermitteln ließ, das findet sich hier mit großem Fleiße gesammelt und selbst durch diese unvollkommene Forschungsmethode hat der Verfasser manche interessante Resultate erzielt. Es wird deshalb sein Werk gerade in dieser Beziehung noch lange ein unentbehrlicher Nothbehelf für alle dieses Gebiet betretenden Forscher bleiben. — Da aber ein sicheres Urtheil über ein philosophisches System, einen philosophischen Lehrsatz, selbstverständlich in erster Linie auf der richtigen Auffassung des innern Lehrgehaltes fußt, der Verfasser aber hierin wenig Vertrauen einflößt, so beschränkt sich in dieser wesentlichsten Rücksicht der Werth des Werkes darauf, daß es durch seine nicht selten recht frappanten Aufstellungen zu genauerer Prüfung mächtig anregt. Wir werden im Verlaufe unserer Arbeiten noch häufig Gelegenheit haben, für diese Behauptung die nöthigen Beweise zu erbringen.

Dieses mangelhafte Verständniß der scholastischen Doctrinen finden wir auf ganz unverkennbare Weise in der Beurtheilung documentirt, welche der Verfasser der Scholastik als solcher angedeihen läßt. Was ihn bei der durch Forschung „dieses unnützen Wustes“ [1]) — als solcher gilt ihm die gesammte scholastische Logik — tröstete, gesteht er uns treuherzig mit folgenden Worten: „Gewiß fühlt Jeder, daß wenigstens neun Zehntel von alledem, was hier zur Darstellung kommt, lediglich auf einem werthlosen und sogar einfältigen Treiben beruhte; aber der geschichtlichen Forschung durfte es nicht erspart bleiben, auch eine derartige Periode genauer zu untersuchen und dabei zugleich dem berechtigten Verwerfungsurtheil, welches jeder Unbefangene über die mittelalterliche Scholastik fällen muß, durch eingehende Einzelkenntniß eine kaum widersprechliche Begründung zu verleihen“ [2]).

[1]) Geschichte der Logik im Abendlande. Bd. 4. SS. III. IV.

[2]) A. a. O. S. IV.

Zur Charakteristik der Gesammtdarstellung wollen wir noch einige Eigenthümlichkeiten derselben hervorheben. — Der Verfasser erschöpft sich geradezu in der Brandmarkung der „Productionslosigkeit" der scholastischen Lehrer. Eine Stelle, welche eine wahre Blumenlese der allenthalben wiederholten Auslassungen enthält, möge als Beleg dienen. Bei den ersten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts angelangt, schreibt er: „So müssen wir es allerdings als einen Fortschritt begrüßen, daß aristotelischer und aristotelisch-arabischer Stoff zugeführt wurde; aber es ist damit noch beileibe nicht gesagt, daß es in dieser zweiten Hälfte des Mittelalters etwa irgend einen „Philosophen" gegeben habe. Denn eine gänzliche Abhängigkeit von der äußerlichen Stoffzufuhr ist und bleibt noch auf Jahrhunderte hin der eigentliche Grundton und zwischen den zahlreichen Auctoren, welche ja sämmtlich ohne Ausnahme nur von fremdem Fette zehrten, ist einzig darin ein Unterschied bemerkbar, daß die Einen schwachköpfig wie z. B. Albertus Magnus und Thomas von Aquin in gedankenloser Auctoritätssucht die verschiedenartigsten Stücke des fremden Gutes zusammenraffen, hingegen Andere, wie z. B. Duns Skotus, Occam und Marsilius wenigstens scharfsinniger den dargebotenen Stoff beim Worte nehmen und folgerichtig auszubeuten verstehen. Daß aber abgesehen von solchen Gradabstufungen, Alle nur am Gängelbande des zugeführten Materiales wandelten, erhellt schlagend schon aus dem Umstande, daß es in dieser zweiten Hälfte des Mittelalters keinen einzigen Platoniker gibt, während uns noch im 12. Jahrh. mancher entschiedene Platonismus begegnet war" [1]). — Wir sind nun zwar nicht gesonnen, alle Lehrer der Scholastik, ja auch nur alle Schulen oder Perioden derselben gegen den Vorwurf unselbständiger Wiederholung unnützer Materialien in Schutz zu nehmen, stehen aber trotzdem nicht an, obige Anklage als eine höchst ungerechte zu bezeichnen. Der Verfasser hat seine Ideen vom Entwickelungsgange der Philosophie lediglich aus der modernen Weltweisheit geschöpft, in der allerdings ein Philosoph ohne ein neues, unerhörtes System undenkbar ist. Diesen grundfalschen Maßstab legt er sodann an die Scholastik und da sie ihm nicht entspricht, wird der Stab gebrochen. Daß die Wahrheit ewig ist, mit Zeit und Mode nicht

[1]) A. a. O. Bd. 3. S. 2.

wechselt, als kostbarer Schatz von Geschlecht zu Geschlecht überliefert werden muß, sind Anschauungen, welche die moderne Weisheit völlig ausgerottet hat.

In obiger Stelle finden wir auch des Verfassers Beurtheilung der innerhalb der Scholastik bestehenden Richtungen und Schulen deutlich ausgesprochen. Wie die meisten der Scholastik in ihrer Gesammtheit mißgünstigen Auctoren legt er eine auffallende Vorliebe für die nominalistische Schule und eine ebenso entschiedene Verachtung gegen die thomistische an den Tag. Diese Parteinahme ist selbst vom Standpunkte dieser Schriftsteller aus betrachtet eine unbegreifliche Inconsequenz. Denn es ist denn doch eine offenkundige Thatsache, daß für die seit der Zeit der Humanisten theilweise mit Grund gegen die Scholastik ohne Unterlaß wiederholten Vorwürfe keine Schule so viel Anlaß bot, als die Ockams und keine so wenig wie die des hl. Thomas. Im Nominalismus finden wir jenes sinnlose Ueberwuchern der sophistischen Dialectik, jene übertriebene, das Verständniß erschwerende Terminologie, jene Vernachläßigung des Stiles; während gerade der hl. Thomas mit seinen Anhängern und der ihm nahestehenden ältern Franziskanerschule sich von diesen Fehlern freier erhielt.

Woher diese nun schon fast zu einer stehenden Regel gewordene Parteilichkeit und Inconsequenz? Ein Grund derselben liegt ohne Zweifel darin, daß Ockam der Hauptanforderung, welche die moderne Philosophie an einen selbständigen Denker stellt, wirklich in Etwa[1]) gerecht wird. Es findet sich in seinen Schriften wirklich „Etwas Neues"; denn der Beiname „Venerabilis inceptor" hat seine Wahrheit. — Doch dies kann wohl kaum der Hauptgrund sein. Denn an kritischer Schärfe und Selbständigkeit der Forschung thun es ihm wohl Skotus und Durandus gleich und in der Neuheit ihrer Lehrmeinungen kommen sie ihm nahe; und doch gelang es ihnen nicht, im selben Maße die Gunst der modernen Geschichtsschreibung der Philosophie zu erwerben.

[1]) Denn daß die Anerkennung selbst bei Ockam ihre Gränzen hat, zeigt uns folgende Stelle (A. a. O. Bd. 3. S. 337 Anm. 764): „So sehen wir, daß auch ein so bedeutender Mann, wie Ockam in seiner Zeit war, von den eigentlich philosophischen Grundfragen keinen klaren Begriff hat und somit auch er ebensowenig als z. B. Skotus ein ‚Philosoph' genannt werden kann".

Ein zweiter Umstand scheint uns daher noch mehr diese Parteinahme zu beeinflußen. Mancherorts gilt nun auf historischem Gebiet als höchster Grundsatz: „Was die Kirche gutheißt, das muß verurtheilt werden und was sie verurtheilt, das ist gutzuheißen". Nun aber erhob Ockam die Fahne des Schismas und wurde seine wissenschaftliche Richtung von der kirchlichen Behörde mehrfach mißbilligt, daher muß sich dann in ihr „ein höherer, freierer Geist" offenbaren. Kurz dieser Umstand verleiht in den Augen mancher Forscher seiner Persönlichkeit und seinen Leistungen eine gewisse Congenialität. Ja die so erzeugte Voreingenommenheit stößt sich nicht einmal mehr an der Thatsache, daß Ockam seine eigentlich wissenschaftlichen Schriften als gehorsamer Sohn der Kirche schrieb und nach seinem Abfall sein reiches Talent nur noch zu einer Reihe von Schmähschriften gegen den unzweifelhaft rechtmäßigen Papst mißbrauchte.

Die sich folgerichtig an diese Bewegung knüpfende Befehdung der thomistischen Schule zieht sich durch die ganze Darstellung Prantls hin. Dieselbe ist nicht selten in einem bittern und verletzenden Ton gehalten, wie ihn der in wissenschaftlichen Diskussionen sonst übliche Anstand kaum gestattet. Ein Beleg genüge. Von den Quodlibeta des Dominikaners Peter Crockart (von Brüssel Bruxellensis) sprechend, sagt er[1]): „Hier (in den Quodlibetis) kommt er hauptsächlich auf die Universalien zu sprechen, wobei er, um die Realität derselben festzuhalten, mit einer gegen Ockam ausgeübten jesuitischen Taktik den thomistischen Unverstand so weit treibt, daß er einerseits wirklich zu dem Grundsatze „res de re praedicatur" gelangt und andererseits zugleich zuläßt, daß eine solche res realis eben doch ein terminus im Urtheil sei". — Indem wir den „thomistischen Unverstand", der lediglich aus der schon oben berührten mangelhaften Auffassung der scholastischen Lehrsätze zu erklären ist, auf sich beruhen lassen, finden wir die „jesuitische Taktik" in einer Anmerkung also dargelegt: „Duae sunt opiniones (drei jedoch führt er an) 1ª est, quam communiter tenent nominales dicentes: terminos subjici vel praedicari . . . terminum autem vocant signum aliquid repraesentans . . . 2ª est opinio Realium, quam Ockam in prologo sententiarum probabilem asserit, quod res

[1]) A. a. O. Bd. 4. S. 276.

subjiciuntur et praedicantur. Daß Ockam diese Ansicht als „probabilis“ bezeichnet, ist entweder eine Lüge oder eine Dummheit — bei einem Thomisten freilich kommt uns Beides nicht unerwartet“. Nachdem dann in derselben Anmerkung noch von „dem einfältigen Gerede des Anselmus“ die Rede war, schließt sie mit dem Kraftspruch: „Doch wie gesagt, bei einem Thomisten wundert uns schon längst Nichts mehr.“

Bevor Jemand solche Ausdrücke niederschreibt, muß er wohl seiner Sache ganz sicher sein. Und doch, sehen wir uns die „Lüge oder Dummheit“ genauer an. Dieselbe bestände in einem falschen Citate. Aber ist dasselbe wirklich falsch? Nach Prantl fände sich die einzige „verdrehbare“ Stelle bei Ockam in dem Quodlibetum V. q. 17. Doch diese Stelle ist der Art, daß sie wirklich in keiner Weise obige Behauptung Crockarts rechtfertigen könnte. — Derselbe beruft sich auf den Prologus Sententiarum Ockams. Nehmen wir doch diesen zuerst zur Hand. Schon ein Blick in den Real-Index zeigt uns unter dem Worte „Praedicatio“ die Stelle, welche, wie schon der bloße Wortlaut zeigt, Crockart im Auge hatte. Wir theilen dieselbe unten[1]) vollständig mit. Offenbar lähmte hier die Vor-

[1]) Quaestiones super 4 ll. Sent. Lugduni per Jo. Trechsel. 1495. Prologus qu. 1ª (2ª pars), (f. 12ᵇ y.) „Tertio dico: quod respectu praedicabilium de Deo potest subjici vel res ipsa, quae Deus est vel aliquis conceptus praedicabilis de illa re. Quid autem sit iste conceptus et quomodo distinguatur a re alias dicetur; sed suppono ad praesens, quod non est realiter vel formaliter ipsa res, cujus est. Totum quod dicitur de praedicatione rei in divinis, debet intelligi secundum illam opinionem, quae ponit, quod intellectio non est subjectum nec praedicatum propositionis, sed objectum intellectionis, quam opinionem reputo probabilem. Secundum autem aliam opinionem, quam reputo etiam probabilem sc. quod omne subjectum propositionis in mente est intellectio vel aliqua qualitas inhaerens menti — debet dici, quod propositio illa, quam format intellectus de divinitate distincte, non componitur ex re sed intentione distincta divinitatis, quae non est nobis possibilis; et secundum hoc proportionaliter dicendum est de illa propositione sicut de propositione, si componitur ex re. — Secundum hoc ad istam quaestionem primam conclusio erit ista, quod nihil intrinsecum Deo potest de divina essentia demonstrari, ita quod divina essentia in se subjiciatur et aliquid quod est realiter divina essentia praedicetur in se“.

eingenommenheit den Forſcherfleiß des Verfaſſers. Derſelbe mag in der von uns angegebenen Stelle einen andern Sinn finden, als ihn Crockart herauslas, aber er wird niemals in Abrede ſtellen können, daß ſich deſſen Citat deutlich auf dieſe Stelle bezieht, in derſelben einen vernünftigen Anhaltspunkt beſitzt, folglich von „Lüge und Dummheit" keine Rede ſein kann.

Nach obiger Charakteriſtik der Arbeit Prantls können wir uns wohl bei Hauréau kürzer faſſen, denn in der allgemeinen Beurtheilung der Scholaſtik hat ſich ihm erſterer ſo ziemlich vollſtändig angeſchloſſen. Auch für Hauréau ſind die mittelalterlichen Lehrer Philoſophen „dont les écrits n' ont plus des lecteurs et n' en meritent plus"[1]). Aber auch bei ihm erklärt ſich dieſes Urtheil hinreichend aus ſeinem eigenen philoſophiſchen Standpunkt. Rationalismus: „L' homme connait par sa raison tout ce qu' il peut connaitre";[2]) eine gute Doſe Skepticismus: „La raison ne peut pas enseigner ce qu' elle ignore"[3]), ſind freilich die einzigen aber immerhin genügenden Angaben zur nähern Beſtimmung desſelben. Hiezu kommt dann noch dieſelbe Parteinahme für den Nominalismus: „Entre les deux écoles dont nous avons retracé l' histoire, nous nous declarons donc pour le nominalisme"[4]).

Hauréau hatte als Conſervator der Handſchriften der National-Bibliothek von Paris an die Arbeiten A. und Ch. Jourdains, V. Couſins, E. Renans, Ch. de Remüſat's, E. Charles und Rouſſelots anknüpfend 1850—58 in zwei Bänden eine Geſchichte der geſammten älteren, ſcholaſtiſchen Philoſophie erſcheinen laſſen. Da die Arbeit einigen Anklang fand, ſah er ſich veranlaßt, dieſelbe in einer bedeutend vermehrten Ausgabe 1872—1880 in 3 Bänden (der 2. Theil umfaßt nun 2 Bände) von Neuem zu veröffentlichen. In dieſer ſeiner gegenwärtigen Geſtalt beginnt das Werk nach einer längeren Einleitung mit Alcuin und Rhabanus Maurus und reicht am Ende des erſten Theiles bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts. Der erſte Band des zweiten Theiles ſchließt mit dem hl. Thomas,

---

[1]) B. Hauréau (Membre de l' institut) Histoire de la Philosophie scholastique. Paris. 1880. 2. p. t. 2. p. 495.

[2]) L. c. 1. p. pag. II.

[3]) L. c. 1. p. pag. II. Vgl. 2. p. t. 2. p. 476.

[4]) L. c. 2. p. t. 2. p. 486.

während der zweite Band die Geschichte bis zum Zeitalter der Reformation fortführt.

Die Darstellungsweise hat nichts Eigenthümliches. Für die Beurtheilung der einzelnen Lehrer und Schulen und die Darlegung ihrer Lehrmeinungen fehlt dem Verfasser fast noch mehr als Prantl das Haupterforderniß: die philosophische Vorbildung und Auffassungsgabe. Dies beweisen die wunderlichen Dinge, welche er nicht selten aus den alten Auctoren herausliest und die unerhörten Sprüche, welche er über sie fällt. Es geben also auch seinem Werke nicht die doctrinellen Darlegungen, sondern die Früchte seines Sammlerfleißes seinen Werth. Diese Letztern sind nicht unbedeutend und auf Grund derselben wird sein Werk noch für längere Zeit die einzige Quelle für die Kenntniß einer Reihe von Auctoren bleiben. Er hatte nämlich, wohl angeregt durch das Beispiel Cousin's, Jourdain's und Charles', den glücklichen Gedanken, über die gedruckten Materialien hinauszugehen und in den reichen Schätzen der Pariser Bibliotheken nach neuen Materialien zu forschen. Das Studium der Handschriften setzte ihn in den Stand, uns mehrere, bisher aus wenigen Citaten fast nur dem Namen nach bekannte Auctoren in mehr oder minder ausgedehnten Auszügen aus ihren unedirten Werken vorzuführen. Diese Auszüge sind es, welche uns sein Werk trotz seiner sonstigen Unzulänglichkeit unentbehrlich machen. Wir werden im letzten Theile unserer Arbeit noch Gelegenheit haben, die auf diese Art vom Verfasser erzielten Resultate genauer zu verzeichnen. — Endlich besteht noch ein weiteres Verdienst desselben in manchen werthvollen biographischen Notizen, die er neu beigebracht hat. Durch dieselben konnte er wenigstens einige der zahlreichen Unrichtigkeiten der Histoire litteraire de la France, zumal in den von Danou bearbeiteten Bänden, berichtigen.

II. In dem Vorstehenden überschauten wir die bisherigen Forschungen. Stellen wir uns nun die Frage: Wie lassen sich die vorliegenden Resultate vervollständigen und die bereits ansehnlichen Vorarbeiten zu einer möglichst erschöpfenden Geschichte der Scholastik ergänzen? Hiezu scheint uns Eines vor Allem nöthig.

Wir haben alle Auctoren von einiger Bedeutung, deren Werke uns gedruckt oder auch nur handschriftlich vorliegen, mit möglichster Vollständigkeit zu sammeln. Wir sehen also vorerst von jenen

Lehrern ab, von deren Schriften uns nur noch die Titel erhalten ſind. Es dürfen dieſelben freilich nicht ganz bei Seite gelaſſen werden; ſie haben aber doch nur eine untergeordnete Bedeutung für uns. — Die Berechtigung dieſer erſten Anforderung liegt auf der Hand. Wir müſſen vor Allem einmal eine Geſammtüberſicht über das Material gewinnen, welches uns zur Verarbeitung vorliegt. Denn wie in jeder Literaturgeſchichte, ſo müſſen ſich auch bei unſerer Darſtellung die Hauptſätze: die Charakteriſtiken der einzelnen Schulen und Perioden, ja ſchon die Scheidung und Gruppirung derſelben auf Inductionsbeweiſe ſtützen. Durch ſie allein kann das gemeinſame Gepräge von den individuellen Eigenthümlichkeiten mit Sicherheit ausgeſchieden werden. Wäre dieſe Induction eine unvollſtändige, ſo würden nur zu leicht die Eigenheiten einzelner Lehrer als Charakterzüge einer ganzen Zeit oder Schule ausgegeben werden. Wie kann ferner, wenn mehrere Mittelglieder fehlen, das Verhältniß der Schulen zu einander, der Entwickelungsgang derſelben, die Geſchichte bedeutſamer Lehrmeinungen oder Controverſen richtig und klar dargelegt werden?

Unſere Forſchung darf ſich alſo offenbar nicht etwa auf jene Auctoren beſchränken, deren Werke uns in Drucken vorliegen, auch nicht bloß noch jene beiziehen, deren Handſchriften uns zufällig in einer Bibliothek zur Hand ſind. Das ſind Alles Gränzen, welche nicht ein wiſſenſchaftliches Prinzip, ſondern die bloße Willkür zieht. In letzterem Falle bedarf dies gar keines Nachweiſes. Die Scheidung aber zwiſchen Gedrucktem und Ungedrucktem vollzog vielfach der reine Zufall. Wir geben zwar gerne zu, daß die Werke der Auctoren erſter Ordnung ſchnell durch den Druck verbreitet wurden. Wir erwarten daher durchaus nicht, daß durch die Forſchungen in den handſchriftlichen Schätzen unſerer Bibliotheken Schriften ans Tageslicht gebracht werden können, welche mit denen eines hl. Thomas, eines hl. Bonaventura oder Skotus auf gleicher Linie ſtehen. Aber andererſeits ſtehen wir doch nicht an, zu behaupten, daß gar manche Auctoren zweiter Ordnung in den Bibliotheken begraben blieben, während nicht wenige dritter und vierter Ordnung zum Drucke gelangten, daß eine oder die andere Periode in dem gedruckten Material kaum einen, andere eine ungenügende Zahl von Vertretern haben.

Nun die abſtracte Wahrheit des eben Geſagten wird wohl

nicht leicht Jemand in Zweifel ziehen. Dagegen könnte sich Manchem die Frage aufdrängen: Wird hiemit nicht etwas Unmögliches gefordert? — Etwas Unmögliches hoffentlich nicht, wohl aber etwas sehr Schwieriges.

Wie wir oben bemerkten, hält es schon schwer, auch nur die gedruckten Werke, selbst wenn wir von den Erstlingsdrucken absehen, mit einer gewissen Vollständigkeit sich zugänglich zu machen. Dies wird fast nur in Rom möglich sein, wo in den großen Ordensbibliotheken: der Casanatensis, der Angelica, in den nun mit der Bibliothek des Collegium Romanum vereinten Bücherschätzen vieler anderer Orden auch die Spezial-Literaturen der einzelnen Schulen reichhaltig vertreten sind und die für das 16. und 17. Jahrhundert wichtige Barberina noch manche seltene Drucke bietet. Und doch trotz all dieses Reichthums, werden selbst in Rom manche für Spezial-Fragen wichtige spanische Original-Ausgaben vergebens gesucht. Ja für die zu unserem Zwecke erforderlichen Erstlingsdrucke sind auch alle diese römischen Bibliotheken unzureichend. Diese Literatur muß in den verschiedenen Ländern in der Nähe der betreffenden Druckorte aufgesucht werden.

Ungleich zahlreicher und größer sind die Schwierigkeiten, wenn es sich um das bei weitem ausgedehntere handschriftliche Material handelt. Zunächst ist, um jene alten vergilbten Pergamente nur lesen zu können, eine nicht unbedeutende Kenntniß der Paläographie vonnöthen. Denn wohl keine andere Art alter Schriften bereitet so vielfache Schwierigkeiten, wohl keine fordert längere Uebung und größere Geduld und Ausdauer als gerade die scholastischen Handschriften. Wir haben es in diesen aus dem 13. bis 16. Jahrhundert stammenden Codices vorzüglich mit der sogenannten gothischen oder Mönchs-Schrift[1]) zu thun, in welche nach dem 12. Jahrhundert die schöne, viel lesbarere, fränkische Minuskelschrift[2]) verbildet wurde. Diese letztere, — welche zuweilen auch „karolingische", „romanische" oder „longobardische" Schrift genannt wurde[3])

[1]) Wattenbach, Anleitung zur lateinischen Paläographie. 3. Aufl. Leipzig. S. 33.

[2]) Wattenbach a. a. O. S. 31.

[3]) Mannert K., Miscellanea meist diplomatischen Inhaltes. Nürnberg. 1795. S. 18. — Sonst nennt er sie richtiger „karolingische". — Wailly bezeichnete das 12. Jahrh. als die Gränzscheide der „romanischen" und

[illegible]

[illegible] — Ferner zogen sie die [illegible] sich weniger deutliche gothische Schrift möglichst [illegible], häuften die Abkürzungen zuweilen bis in's Maßlose [illegible] schließlich noch dadurch Raum zu sparen, daß sie von [illegible] Buchstaben, die von einem gebräuchlichen Worte übrig

[illegible] Schrift. Nach dieser Eintheilung hätten wir diese Schrift als „[illegible]" zu bezeichnen.

¹ Wattenbach a. a. O. S. 31. Mannert a. a. O. SS. 18. 31.

² Wattenbach a. a. O. S. 58. „Nach dem 13. Jahrh. werden die Abkürzungen immer zahlreicher und auch gewaltsamer, weniger jedoch in den Abschriften alter Auctoren, als in den technischen Schriften von scholastischem, theologischem, juristischem Inhalt.

geblieben waren, den einen über den andern schrieben. Die Interpunktion ist gleichfalls nachlässiger besorgt als früher; beschränkt sich auf Kommata und Punkte, ja fehlt nicht selten ganz[1]). — Nehmen wir hiezu noch schließlich die bei manchem Auctor höchst complizirte Darstellungsmethode, wo zuweilen zuerst 20—30 Argumente für die gegnerische Ansicht vorgeführt werden, dann die Meinung des Verfassers dargelegt und mit ähnlicher Ausführlichkeit erhärtet wird und endlich noch die Lösung der gegnerischen Beweise folgt; so wird man es begreiflich finden, daß es bei dem so erschwerten Lesen immer eine gute Weile braucht, bis man sich in einer solchen Handschrift etwas orientirt hat.

Ein weiterer Umstand, der unsere Arbeit erschwert, besteht darin, daß gerade für die Paläographie der scholastischen Zeit und Literatur verhältnißmäßig am wenigsten geschehen ist. Die Leistungen für die ältere Zeit und die geschichtliche Literatur sind bedeutend. Sind aber unsere Paläographen bei der Schwelle der Scholastik angelangt[2]), so hören wir von ihnen nur noch eine mehr oder minder kräftig formulirte Verwünschung der heillosen Mönche, welche mit ihrem Pergamente auf Kosten unserer Augen in einer Weise geizten, daß ihr literarischer Nachlaß für uns so gut wie verloren ist; — dann noch zum Schlusse den frommen Trostspruch, daß beim Unverstand des scholastischen Schulkrams der Verlust doch eigentlich leicht zu verschmerzen sei. Hiemit sehen wir uns dann von unsern neueren Paläographen so ziemlich im Stiche gelassen. Von älteren Werken bietet nur das treffliche Lexicon diplomaticum Walther's[3]) einige Hilfe. In diesem, jetzt freilich seltenen und kostbaren Buche findet sich nämlich auch eine große Zahl der bei den Scholastikern üblichen Abkürzungen verzeichnet, während Chassant's Dictionnaire des abbreviations latines et francaises[4]) für diesen Zweck ziemlich werthlos ist. Indessen reicht auch Walther noch lange nicht in allen Fällen aus. So muß z. B., weil eine gute Zahl gerade der gebräuchlichsten Worte durch verschiedene

[1]) Wattenbach a. a. O. S. 83.

[2]) Wattenbach a. a O. S. 33.

[3]) Lexicon diplomaticum abbreviationes syllabarum et vocum in diplomatibus et codicibus a saec. VIII. ad XVI. usque occurrentes exponens studio J. L. Waltheri. Gottingae 1747. fol.

[4]) 4mi ed. Paris. A. Anbry 1876.

Zeichen angedeutet wird, bei jedem neuen Codex die Bedeutung einer Reihe solcher Zeichen durch Vergleichung verschiedener Stellen festgestellt werden. Dasselbe hat sodann noch in Bezug auf die den einzelnen Schreibern eigenthümlichen Abkürzungen zu geschehen.

In dem bisher Gesagten hatten wir nur die, so zu sagen, offizielle Fracturschrift unserer Periode im Auge, d. h. jene Schrift, in welcher in den Klöstern die professionellen Scriptores und in den Universitätsstädten die unter der Aufsicht des Stationarius eine zahlreiche Gilde bildenden Lohnschreiber ihre Codices anfertigten. Außer ihr gab es noch die von den Paläographen noch viel weniger berücksichtigte Cursivschrift. Da sie für unsere Periode und unsern Zweck nicht ohne Bedeutung ist, mögen hier wenigstens einige Bemerkungen über sie eine Stelle finden. Dieselbe diente bei den für den momentanen und privaten Gebrauch bestimmten Schriften. In ihr schrieb z. B. der Gelehrte das Concept zu seinen Werken, die Glossen, mit welchen er beim Studium den Rand der Codices bedeckte; in ihr fertigten die Schüler die Nachschriften der Vorlesungen. Da es hiebei vor Allem auf die Schnelligkeit ankam, so sind die Züge, obgleich im Wesentlichen mit denen der Fracturschrift übereinstimmend, doch viel flüchtiger und unausgebildeter und ist vorzüglich der Gebrauch der Abkürzungen in einer Weise gesteigert, daß ein mit dieser Cursiv bedecktes Blatt auf den ersten Blick einfachhin unlesbar erscheint. Sehr richtig wird daher die Fracturschrift im Gegensatz zu dieser als die „littera legibilis“ bezeichnet[1]) und nur was in ihr geschrieben war, konnte als veröffentlicht (editum) gelten.

[1]) In der Laurentiana in Florenz lesen wir in einer Handschrift (Laurent. Plut. 26. cod. 5.) folgende Notiz: „Et sic terminatur sententia et expositio ad litteram super Isaiam secundum fratrem Thomam de Aquino, quam transtulit ad litteram legibilem cum complemento auctoritatum, frater Jacobinus Astensis de Provincia Lombardiae, tunc temporis studens in studio Generali Neapolitano.“ — Auf dem ersten Blatt des früher im Convente der hl. Katharina in Barcellona verwahrten, nun verlorenen Autograph des Aquinaten (Commentar zum 4. Buche der Sentenzen) stand folgende Mahnung: „Iste liber est manu propria venerabilis Doctoris fratris Thomae de Aquino Ordinis fratrum Praedicatorum et licet est littera inintelligibilis, nihilominus diligenter ob reverentiam tanti doctoris custodiatur neque abjiciatur propter inintelligibilitatem“. Vgl.

Vollständig in der Cursivschrift geschriebene Codices sind selbstverständlich selten. Sie waren ja nur für den Privatgebrauch des Schreibers bestimmt, fast nur für ihn lesbar und dienlich. Blieben sie trotzdem erhalten, so gab gewöhnlich ein anderer Umstand ihnen einen besondern Werth. Dies war z. B. bei den Autographen berühmter Männer der Fall. Und wirklich gehören fast alle in Cursivschrift gefertigten Handschriften der scholastischen Literatur dieser Klasse an. Schöne Typen dieser Schriftart sind die drei unzweifelhaft sichern[1]) Autographe des hl. Thomas: Der Commentar zum Areopagiten in der Biblioteca nazionale in Neapel[2]) (aus der Zelle des Heiligen in St. Domenico Maggiore), der Commentar zum 3. Sentenzenbuche in der Vaticana[3]) (aus dem Dominikaner-Convent von Aversa) und die von Uccelli edirte Summa contra gentiles[4]), welche von Neapel nach Bergamo und von dort als Geschenk an Pius IX. kam. Kaum minder interessant sind die in den Communal-Bibliotheken von Assisi und Todi erhaltenen Autographe des Cardinal Matthäus de Aquasparta. Besondere Beachtung verdienen in den Autographen jene Seiten, auf welchen die Cursivschrift allmählich in die Fractur übergeht.

Uccelli, welcher sich wie bekannt mit diesen Handschriften des hl. Thomas eingehend beschäftigte, pflegt — von der nun unter den Paläographen üblichen Terminologie abweichend — von der kalli-

---

Uccelli. Di un codice autografo di S. Tommaso d' Aquino conservato nella Biblioteca nazionale di Napoli; in der Zeitschr.: La Carità An. II. Quad. IX. Napoli. 1867. p. p. 16. 32.

[1]) Das vierte durch innere und äußere Gründe als sicher erwiesene Autograph war der oben erwähnte Commentar zum 4. Buche der Sentenzen, welcher bei den Unruhen 1831 mit dem Kloster der hl. Katharina in Barcellona verbrannt zu sein scheint.

[2]) Vgl. Uccelli, l. c., wo sich auch ein Facsimile findet.

[3]) Nach den von Uccelli gesammelten Notizen, welche vornen in dem Codex eingefügt sind, wurde derselbe von Karl von Anjou dem von ihm erbauten Convente geschenkt. Bei der napoleonischen Invasion wurde er nach Neapel gerettet, wo er nun die Stelle des in die National-Bibliothek gerathenen Commentars zum Areopagiten in der Zelle des Heiligen einnahm. Von hier kam er nach dem Ausbruch der letzten Revolution in den Vatican.

[4]) Vgl. die Vorrede zur Ausgabe Uccelli's.

gewöhnlichen und autographischen Schreibweise der Heiligen zu sprechen. Die von ihm als „autographisch“ bezeichnete Schrift des Aquinaten ist weiter nichts, als die übliche Frakturschrift jener Zeit. Sie findet sich, wie gesagt, in einzelnen Stellen einiger 3 Codices; sodann ist in ihr der Brief eingefertigt, welchen der Heilige dem Abte von Monte Cassino auf den Rand einer Handschrift des hl. Gregor d. Gr. schrieb; endlich sind auch die meisten der Randglossen in ihr geschrieben, welche sie nun in der Communal-Bibliothek von Viterbo verwahrte „Biblia S. Thomae“ nennt. Gerade die Aehnlichkeit dieser etwas flüchtigen Frakturschrift des Heiligen mit der Schrift, in welcher eine Anzahl aus jener Zeit stammender Randglossen geschrieben ist, beweist, daß, wie uns scheint, der Brief von Monte Cassino und die Bibel von Viterbo aus der Schriftart allein sich nicht als Autographe erweisen lassen: obgleich ihre Schriftzüge mit der (vielleicht) Frakturschrift der obigen 3 Handschriften genau übereinstimmen.

Noch leichter könnte der Ausdruck „autographische“ Schrift irre führen, zumal Ucelli zur Erläuterung desselben viele Stellen aus alten Auctoren beibringt, in welchen von den tironischen Noten und eigentlicher Stenographie die Rede ist: ja zuweilen die Schrift geradezu: „scrittura o stenografica o tachygrafica“

[1]) Ucelli G. A. I. codice della Bibbia volgata latina in molti luoghi di proprio pugno annotata da S. Tommaso d'Aquino. Napoli 1879. estrat. dalla raccolta „La scienza e la fede“ an. 39. serie 4. vol. 13.). — Zu dieser zweiten Klasse der weniger flüchtig und mehr in Fracturschrift geschriebenen Autographe gehören die Handschriften von Subiaco, über welche wir ein genaueres Referat erst noch von Don Paolino Manciana zu erwarten haben, sowie die in Salerno und Pisa verwahrten, von Heiligen glossirten logischen und naturalischen Bücher des Aristoteles. Vgl. Ucelli II. codice della Bibbia volg. lat. l. c. p. 4. — Die vorgeblichen Autographe von Subiaco und Salerno konnten wir noch nicht einsehen. Der Pariser-Codex von Pisa scheint uns augenscheinlich die Schrift des 15. Jahrhunderts aufzuweisen. In den Rubriken bezeichnet dieselbe Hand, welche den Codex schrieb, den Aquinaten als Beatus und Sanctus. Der ältere Bibliotheks-Katalog, in welchem die Handschrift als „autografo conosciuto“ bezeichnet wird, stammt aus den Dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts. Der Irrthum scheint erst aufgekommen zu sein, nachdem am Ende des vorigen Jahrhunderts der ehemalige Dominikaner-Convent in das erzbischöfliche Seminar verwandelt worden war.

nennt. Hiedurch könnte er leicht seine Leser zur Annahme verleiten, wir hätten es hier wirklich mit einer Reihe von Siglen und willkürlich gewählten stenographischen Zeichen zu thun, welche sich der Heilige für seinen Privatgebrauch erdacht habe; zumal da eine mehr oberflächliche Betrachtung der Autographe diese Meinung nahe legt. Und doch wäre dies ein arger Irrthum. Denn wir haben sowohl in der Cursivschrift des Aquinaten als in der Aquasparta's nur die damals üblichen, freilich etwas flüchtig geformten Schriftzüge und im Wesentlichen nur die zur Zeit gang und gäben Abkürzungen — wenn auch in gehäuftem Maße — vor uns. — Die Beiziehung der Autographe Aquasparta's zeigt uns, daß selbst die anfangs so außergewöhnlich und individuell scheinende, eigentlichste Cursivschrift des hl. Thomas in seiner Zeit gewöhnlich war[1]). Es läßt sich also selbst aus diesen Schriftzügen allein nicht so leicht, als es scheinen möchte, eine Handschrift als Autograph des Heiligen nachweisen.

Dies möge genügen, um auf eine von den Paläographen noch kaum beachtete Schriftart aufmerksam zu machen. Bei der Wichtigkeit, welche die in ihr geschriebenen Autographe berühmter Lehrer haben, wird trotz des hiezu erforderlichen Aufwandes an Mühe und Zeit die Entzifferung einiger solcher Blätter zuweilen im Interesse der Literaturgeschichte der Scholastik geboten sein.

Ein anderes sehr wichtiges Kapitel der Paläographie ist die Altersbestimmung der Handschriften. Manche bio-

[1]) Zum selben Resultat gelangte Uccelli durch das Studium einiger Pariser Codices. Vgl. seine oben citirte Abhandlung Di un Codice autografo di S. Tom. d'Aq. conservato nella Biblioteca nazionale di Napoli. l. c. p. 17. „Lungo tempo io sono stato esitante sopra la natura di questo carattere; l'ho cercato indarno in tutte le opere, che trattano di paleografia del medio evo. Quindi era inclinato a credere fosse un carattere speciale, che il Santo Dottore si era formato; ma finalmente dovetti disingannarmi. Esaminando un giorno alcuni codici della Biblioteca Mazzarina, continenti opere di S. Tommaso, trovai una mano assai somigliante alla scrittura di S. Tommaso medesimo, tanto che sulle prime dubitai grandemente non fosse la mano stessa del S. Dottore. Dal piú accurato confronto dovetti peró convincermi non esser sua. Questo nullameno valse a persuadermi, che tal genere di scrittura non era unica del Santo ma usata anche da altri".

graphische und literar-historische Fragen lassen sich nur mit Hilfe desselben entscheiden. Aber leider bietet auch in dieser Beziehung die Zeit der scholastischen Literatur (13. bis 16. Jahrh.) ganz besondere Schwierigkeiten und wurde daher von den neuern Paläographen kaum berührt. Während für die frühere Zeit zumal für die Geschichtsliteratur die Leistungen der Mauriner bereits in manchen Punkten weit überholt sind, stehen wir für unsere Zeit noch immer bei den Resultaten dieser unermüdlichen Forscher. Auch der nicht unfleißige Nürnberger Bibliophil K. Mannert, welcher dieses Kapitel eingehender als manche Andere behandelte, wußte nichts Besseres zu thun, als die zerstreuten Angaben der Mauriner zusammenzustellen[1]) und gerade wegen dieser so gesammelten Merkmale für die Altersbestimmung ist seine Abhandlung noch heutzutage gesucht. — Doch auch er muß bekennen, daß die Kennzeichen, durch welche die Minuskelschrift des 13., 14. und 15. Jahrhunderts sich unterscheidet, „äußerst schwer" anzugeben sind[2]). Das Auge und die Uebung können hier allein helfen. Daß aber selbst das „geübte Auge" hier nicht „so leicht und schnell" das Richtige trifft[3]), wie Mannert es glaubt, beweisen die oft widersprechenden Altersbestimmungen, welche selbst geübte und geachtete Paläographen über Handschriften unserer Periode treffen.

Aus diesen Andeutungen dürfte erhellen, daß schon die Paläographie allein nicht geringe Schwierigkeiten dem Forscher bereitet, welcher an die handschriftlichen Schätze der Scholastik herantreten möchte.

Ein weiterer Umstand, der das Studium der scholastischen Handschriften nicht wenig erschwert, ist der Mangel genauer Ueberschriften bei einer großen Zahl derselben; daher dann zumal in den neuern Katalogen die große Zahl der Anonymi. Es

[1]) Mannert K. Miscellanea meist diplomatischen Inhalts. Nürnberg. 1795. S. 3. Das ungünstige Verdict, welches Wattenbach (Das Schriftwesen. Vorrede.) über die genannte Schrift ausgesprochen hat, bezieht sich vorzüglich auf die Erklärung der Abkürzungen. Dasselbe auch auf das Kapitel über die Altersbestimmung auszudehnen, scheint uns unzulässig, so lange nicht etwas Besseres vorliegt.

[2]) Mannert a. a. O. S. 22.

[3]) Mannert a. a. O. S. 23.

ist dies eine Erscheinung, welche bisher noch kaum untersucht und erklärt wurde. Nach den Beobachtungen, welche wir in einer Reihe von italienischen Bibliotheken machen konnten, waren es vorzüglich zwei Ursachen, welche diese Anonymität bewirkten: Erstens. Das Herausreißen der Handschriften aus ihren Heimathsbibliotheken und aus ihren ursprünglichen Einbänden. Denn zunächst nahmen wir wahr, daß in der nicht unbedeutenden Zahl von Bibliotheks-Katalogen aus dem 13. bis 16. Jahrhundert, welche wir für unsere Studien excerpirten, sich nur äußerst wenige anonyme Handschriften verzeichnet fanden. Sodann fanden wir auch in den abgelegenen, alten Klosterbibliotheken, deren Handschriften zum größten Theil an Ort und Stelle geschrieben oder wenigstens von den Abschreibern ziemlich unmittelbar in die betreffende Bibliothek gelangt waren, die Anonymi in sehr geringer Zahl. In diesen Bibliotheken ließ sich auch die Bedeutung beobachten, welche vor Alters das Inventar für die Kenntniß der Codices hatte. Denn für viele derselben, welche in dem modernen Katalog als anonym verzeichnet waren, konnte der Verfasser mit Hilfe des alten Inventars trotz der mannigfachen Umgestaltung der Bibliothek leicht nachgewiesen werden. Wir zweifeln daher nicht, daß in alter Zeit das Inventar ein Hauptmittel zur genauern Kenntniß der Handschriften war. Nur so ist erklärlich, warum man so wenig Sorge trug, die Namen der Verfasser allen Handschriften genau beizusetzen. Hiernach läßt sich aber auch begreifen, wie das Herausreißen der Codices aus ihren heimathlichen Bibliotheken, in deren Inventarien sie genau verzeichnet standen, die große Zahl der Anonymi schaffen mußte. Ganz übereinstimmend mit dieser Erklärung finden sich dieselben am zahlreichsten in den nach der Erfindung der Buchdruckerkunst angelegten Bibliotheken. Die Handschriften waren damals durch die wiederholten Klosterstürme aus ihren alten Standorten herausgerissen und wurden nun von reichen Bibliophilen aus allen Ländern durch Ankauf zusammengerafft.

Leider glaubten diese reichen Herren ihren literarischen Kleinodien auch eine entsprechende Einfassung geben zu müssen, um sie mit Anstand in ihren Prunksälen aufstellen zu können. Bei dieser Gelegenheit verloren dann mit ihrem ursprünglichen Einband nicht wenige Codices die Namen ihrer Auctoren. Denn hat man es mit den Originaleinbänden zu thun, so kann man dieselben nicht

sorgfältig genug von außen und innen untersuchen. Nicht selten finden sich die Verfasser auf der äußern Hülle, sei es auf den Seitenflächen, sei es auf dem Rücken oder auf den Deckblättern angemerkt; ja zuweilen liefert noch die später an den Holzdeckel angeklebte Seite des Deckblattes werthvolle Notizen. Einen Beweis hiefür lieferte uns die Communalbibliothek von Todi, in der — wie in andern abgelegenen, alten Klosterbibliotheken — Dank der Vorsorge ihrer früheren Besitzer und ihres gegenwärtigen trefflichen Bibliothekars, Conte Lorenzo Leonij, die Codices noch in ihrem ursprünglichen, bescheidenen Gewande erhalten sind. Trotz der Sorgfalt, mit welcher sie von ihrem jetzigen Hüter untersucht und beschrieben worden sind, führte eine von uns auf obige Weise in aller Eile ausgeführte Prüfung zu zwei nicht uninteressanten Entdeckungen. In einer als anonym bezeichneten Handschrift fand sich auf dem vordern Deckblatt in einer Ecke in sehr verblaßter Schrift: 2° Simonis d. h. Commentaria in 2^m librum Sententiarum fratris Simonis, wie wir in dem c. 1320 gefertigten Inventar lesen: Dieser fr. Simon war einer der berühmten Franziskaner Theologen an der Universität von Paris vor 1280. — In einer andern Handschrift, welche in der entsetzlichen Cursivschrift geschrieben war, schien auf dem zur Hälfte an den Deckel angeklebten Deckblatte eine alte Notiz durch. Wir lösten das Deckblatt bis zu derselben los und lasen an zwei Stellen: „de manu sua". Wir hatten es also mit einem interessanten Autograph zu thun. Die Auctorschaft des Cardinal Aquasparta war mit Hilfe des alten Inventars schon festgestellt gewesen. Dank dieser wiederentdeckten Notiz, welche durch die im Codex allenthalben sich findenden Correcturen, Einschiebsel u. s. w. vollauf bestätigt wird, kennen wir nun auch das Autograph eines der berühmtesten Lehrer der alten Franziskaner-Schule[1]).

Die Zahl der anonymen Handschriften ist — selbst insoferne sie nur in unser Arbeitsgebiet gehören — so bedeutend, das Interesse, welches der Inhalt vieler beansprucht, so groß, daß sie bei der von uns oben als nothwendig befundenen Zusammenstellung der scholastischen Literatur nicht bei Seite gelassen werden können. Ein anderer Umstand, welcher dem Forscher die Ermittlung der

[1]) Dieser erste Band verhalf uns sodann zur Entdeckung mehrerer Autographe desselben Cardinals in der Communal-Bibliothek von Assisi.

Anonymi zur Pflicht macht, ist folgender. Bei der Bearbeitung der Literaturgeschichte der Scholastik müssen selbstverständlich aus den unedirten Werken bisher unbekannter Lehrer einige der wichtigsten Stellen mitgetheilt werden. Nun genügt aber auch eine noch so geringe Erfahrung in paläographischen Studien, um einzusehen, daß nur im äußersten Nothfall ein zu veröffentlichender Text aus einer einzigen Handschrift hergestellt werden darf und kann; sonst wird stets ein zweiter und dritter Codex zu Rathe gezogen werden müssen, sei es um unleserliche Stellen in's Klare zu bringen, sei es um Lücken zu ergänzen und die Fehler unachtsamer Abschreiber zu verbessern. Aber von gar manchen selteneren Auctoren werden sich unter den genau betitelten Codices mehrere Exemplare nicht auftreiben lassen; sie müssen daher nothwendig unter den namenlosen gesucht werden.

Freilich kostet die Aufsuchung der unbekannten Verfasser dem Forscher unsägliche Mühe. Denn es gibt hiefür nur eine Methode. Der Forscher muß mit einem, jedem Sachverständigen leicht zu ermessenden Aufwande an Zeit und Mühe sich für die scholastische Literatur ein ähnliches alphabetisches Verzeichniß der Anfangs- und Schlußworte der einzelnen Schriften anfertigen, wie die Wiener Akademie ein solches für die patristische Literatur veröffentlicht hat. Es wird sich nämlich wohl kaum eine anonyme Schrift finden, welche nicht in der einen oder der andern Bibliothek mit dem Namen ihres Verfassers bezeichnet wäre. Daher wird der Vergleich der also notirten Anfangs- und Schlußworte (sowie der Titel der ersten und letzten Quästionen)[1]) der anonymen Codices mit denen der benannten zur Ermittelung der meisten Verfasser führen. Freilich mancher Anonymus z. B. der Vaticana wird sich auf diese Weise erst in einem Codex von Oxford, Toledo oder Paris aufspüren lassen. Es muß daher diese Art von Forschung wenigstens auf die an scholastischer Literatur reichsten Bibliotheken ausgedehnt werden, wenn wirklich ein nennenswerthes Resultat erzielt werden soll.

Die selbständige Durchforschung der weit zerstreuten Handschriften wird leider auch durch die Unzulänglichkeit der einschlägigen

[1]) Da die Einleitungen und Vorreden nicht selten in den Handschriften fehlen oder unleserlich sind, so sind diese Titel als die viel sicherern Erkennungszeichen kaum zu entbehren.

bibliographiſchen Literatur zur unabweisbaren Nothwendigkeit gemacht. Dieſe Literatur wird vorzüglich durch zwei Klaſſen von Werken gebildet; zunächſt gehören hieher die verſchiedenen Verzeichniſſe der theologiſchen und philoſophiſchen Schriftſteller. Von dieſen umfaſſen einige das ganze Gebiet, wie Poſſevin, Oudin, Cave und Fabricius; andere beſchränken ſich auf einzelne Theile desſelben und zwar entweder auf die Schriftſteller einzelner Orden, wie Quetief und Echard auf die der Dominikaner, Wadding und Sbaralea auf die der Franziskaner, Oſſinger die Auguſtiner, Cosmas de Villier de St. Etienne die Carmeliter, de Viſch die Ciſtercienſer u. ſ. w. — oder auf die Schriftſteller beſtimmter Länder, Provinzen oder Städte: wie die Histoire litteraire de la France, Antonio (Spanien), Barboſa Machado (Portugal); Bale, Pits und Tanner (England); Tiraboſchi (Italien) u. ſ. w. — Die zweite Klaſſe wird von den Bibliotheks-Katalogen ältern und neuern Datums gebildet.

Ein Blick auf die Maſſe des Materials, welches in dieſen umfangreichen Werken niedergelegt iſt, könnte uns wohl die Frage eingeben: ob es nicht genügen könnte, die, wie wir ſahen, nothwendige Zuſammenſtellung der ſcholaſtiſchen Literatur aus dieſen Sammelwerken auszuziehen und nur in einzelnen Nothfällen auf die Handſchriften zurückzugehen. — Doch eine doppelte Wahrnehmung hielt uns von dieſem allerdings viel leichtern Wege zurück, ja ließ uns den höchſt zweifelhaften und ephemeren Werth einer ſolchen Arbeit erkennen. Denn zunächſt, da unter den für unſern Zweck bedeutſameren Bibliotheks-Katalogen ſich nur wenige aus neuerer Zeit befinden und jene Schriftſtellerverzeichniſſe ſämmtlich wenigſtens aus dem vorigen Jahrhundert ſtammen, ſo würde eine auf dieſe Vorarbeiten ſich ſtützende Zuſammenſtellung uns nur das einmal vorhandene, nicht das noch gegenwärtig in den Bibliotheken verwahrte Material darlegen. Wir wüßten nur, daß dieſer oder jener Auctor einſt dieſes oder jenes Werk geſchrieben habe, könnten wohl auch zuweilen die Bibliothek bezeichnen, in welcher dasſelbe verwahrt wurde; aber auf die Frage: ob dieſes Werk ſich noch jetzt an der bezeichneten Stelle ſich finde, ob es uns überhaupt noch irgendwo erhalten iſt, könnten wir keine Antwort erwarten. Und doch hat ſich der Geſchichtſchreiber der Scholaſtik vor Allem hiernach zu erkundigen, um das ihm thatſächlich zur Arbeit

vorliegende Material kennen zu lernen. Weisen wir das Gesagte nur an einem Falle nach.

Die handschriftliche Literatur der Scholastik hatte sich naturgemäß vorzüglich in den Kloster- und Universitäts-Bibliotheken aufgespeichert. Kein Land war und ist in dieser Beziehung wohl reicher, als Italien. Doch der Sturm, welcher am Ende des vorigen Jahrhunderts mit der napoleonischen Invasion über die Halbinsel hereinbrach, richtete auch unter diesen literarischen Schätzen eine höchst bedauerliche Verwüstung und Verwirrung an. Schon vorher war in einzelnen Landestheilen, zumal in Toskana durch josephinische Maßregelung der Ordensgenossenschaften der alte Besitzstand gestört worden. Sodann wurde noch Manches, was nach der napoleonischen Zeit noch an Ort und Stelle war, im Laufe unseres Jahrhunderts bei Gelegenheit der verschiedenen Säcularisationen verschleppt. Hienach ist es leicht begreiflich, daß in Bezug auf dieses für uns wichtigste Land die Schriftsteller-Verzeichnisse und ältern Bibliotheks-Kataloge die Frage: Was von diesen reichen Schätzen alle diese Stürme überdauert und wo es nun zu finden, in den meisten Fällen nicht beantworten können. — In dieser Beziehung bieten nur die in den letzten Jahrzehnten veröffentlichten Handschriftenverzeichnisse von Paris (Delisle), von Oxford (Coxe) und von einer Zahl französischer Bibliotheken (Biblioteques des Departements) die erforderliche Belehrung.

Ein zweiter Grund, welcher uns den Forscher direct auf die Untersuchung der Handschriften anzuweisen scheint, ist die Unzuverlässlichkeit der in dieser Hilfsliteratur enthaltenen Angaben. — Es waren eben in den vergangenen Jahrhunderten die Schwierigkeiten, mit welchen die Verfasser solcher Werke zu kämpfen hatten, ungleich größer, als sie in unsern Tagen sind. Tausende von Handschriften, welche damals in einer Menge kleiner Bibliotheken zerstreut und weil in Privatbesitz befindlich, nur äußerst schwer zugänglich waren, sind nun in den größern Städten in den öffentlichen Bibliotheken dem Forscher zur Benützung bereitgestellt. Nehmen wir dazu noch den Aufwand an Mühe, Zeit und Kosten, welchen ehemals die Reisen forderten, so werden wir die Mängel und Fehler dieser ältern Werke leicht zu entschuldigen wissen.

Werfen wir zunächst einen Blick auf die Schriftstellerverzeichnisse und zwar, wie es für unsere Zwecke genügt, auf die

beiden für die Kenntniß der Scholastik wichtigsten Werke dieser Art: Die Scriptores Ordinis Praedicatorum von Quetif und Echard und die Scriptores trium Ordinum S. Francisci von Wadding und Sbaralea. Eignet dem unermüdlichen Wadding das Verdienst, das erste bedeutendere Werk dieser Art fertig gestellt zu haben, so gehört Quetif und Echard das Lob, in dieser Gattung das Beste geleistet zu haben. — Es kannte freilich Echard, dem das Werk seine endgiltige Gestalt und Vollendung verdankt, aus eigener Anschauung außer den Pariser nur noch einige wichtigere französische Bibliotheken. Er erwähnt zwar an einer Stelle[1]) seinen Aufenthalt in Florenz; doch gehört derselbe einer Zeit an, in welcher er mit der Ausarbeitung dieses Werkes noch nicht betraut war. Den wohl größten Theil seiner Materialien erhielt er also erst aus zweiter Hand, war bei der Beschreibung des größeren Theiles der Handschriften auf das Referat Anderer angewiesen, welches sich nur zu häufig auf die Angabe des Verfassers und eines kümmerlichen Titels beschränkte. Besonders spärlich waren die Notizen, welche er über die an scholastischer Literatur so reichen englischen Bibliotheken besaß. Für dieselben standen ihm eben nur James (Ecloga Oxonio-Cantabrig.) und die Catalogi Manuscriptorum Angliae et Hiberniae zu Gebot. Trotzdem hat er mit einem Fleiße gesammelt und mit einem in jener Zeit noch seltenen historischen Tacte seine Materialien gesichtet, daß sich nur wenige Auctoren nachtragen lassen. Freilich in den Verzeichnissen der Werke, ihrer Beschreibung, den Angaben ihrer Standorte, ja selbst in den sonst trefflich gearbeiteten Biographien können und müssen nicht wenige Ergänzungen und Berichtigungen angebracht werden, auch abgesehen davon, daß auch hier ein guter Theil der bibliographischen Notizen durch den völlig veränderten Stand der alten Bibliotheken entwerthet ist. Da jedoch der Verfasser allenthalben auf die Quellen zurückgegangen ist und dieselben bei seinen Angaben meistens gewissenhaft angemerkt hat, so sind wir doch für die Schriftsteller des Dominikanerordens besser gestellt, als für die irgend einer andern Klasse.

---

[1]) Scriptores Ordinis Praedic. Parisiis. 1719—21. f. 1. p. 730. „Sed opus integrum (Thomae Claxton) exstabat Florentiae in Bibliotheca S. Mariae in Novella anno 1681 mense Augusto a me visum et exploratum".

Wadding[1]) schrieb in einer früheren Periode. Wir finden daher in seinem Werke noch nicht jenen Sinn für historische Kritik und jene Genauigkeit in den Angaben, durch welche Echard sich auszeichnet. Die Lebensbeschreibungen der Auctoren sind sehr mager und entbehren der Quellenangaben. Bei der Aufzählung der Werke werden die Handschriften nicht besprochen, noch die Bibliotheken angegeben, in welchen sie erhalten sind. — Um diesen Mängeln abzuhelfen, unternahm es Sbaralea, die ganze Aufgabe nach der von Echard befolgten Methode von Neuem zu lösen. Die Frucht seiner Bemühungen ist das treffliche Supplementum ad Scriptores trium Ordinum[2]). In demselben ist die Zahl der besprochenen Schriftsteller bedeutend vermehrt, sind die Biographien nach den Quellen bearbeitet und die Fundstätten vieler Handschriften angegeben. Leider kannte der Verfasser, obgleich er in Rom arbeitete, nur wenige selbst der mittelitalienischen Bibliotheken aus eigener Anschauung. Auch er arbeitete also vorzüglich nach gedruckten und ungedruckten Bibliotheks-Katalogen. Ueber die ihm ferner liegenden Bibliotheken war er lange nicht so gut berichtet, wie dies bei Echard der Fall war; weshalb er sowohl was Vollständigkeit, als was Genauigkeit angeht, hinter demselben weit zurücksteht. Es lassen sich bei ihm schon aus den italienischen Bibliotheken nicht wenige Auctoren nachtragen. Die biographischen Notizen müssen nach den ihm unbekannt gebliebenen Quellen vielfach ergänzt und corrigirt werden. Ueberaus groß ist die Zahl der in den Bücherverzeichnissen anzubringenden Nachträge und Verbesserungen. Trotzdem ist dieses Werk selbst in dieser seiner unvollkommenen Form für die Kenntniß der mittelalterlichen Literatur ein unentbehrliches, leider in Deutschland zu wenig gekanntes und benütztes Hilfsmittel.

---

[1]) Scriptores Ordinis Minorum. Romae. 1650.

[2]) Der Verfasser ließ dasselbe bei seinem Tode 1763 unvollendet zurück. Es wurde hierauf von einigen seiner Ordensbrüder ergänzt und 1806 durch den Druck veröffentlicht. In Verbindung mit den 1806 neu aufgelegten Scriptores Ordinis Minorum Waddings bildet es das reichhaltigste Verzeichniß der Franziskaner-Schriftsteller, da Sbaralea auch die Bibliotheca Franciscana des Joh. a St. Antonio, die Bibliosofia Franchini's und die Bibliotheca Ord. Capucinorum des Dionysius von Genua und Bernhard von Bologna ausgenutzt hat.

Aehnliches ließe sich von Villiers und Oſſinger ſagen, welche ſo ziemlich in derſelben Weiſe wie Sbaralea gearbeitet haben. De Viſch ſchrieb noch im 17. Jahrhundert. Es fehlt daher noch die Beſchreibung der Handſchriften, fehlen die Angaben der Quellen. — Da ſich der Benedictiner-Orden in älterer Zeit wenig mit der ſcholaſtiſchen Philoſophie und Theologie befaßte, ſo hat das geſchätzte Werk Ziegelbauers wenig Bedeutung für unſere Arbeit und iſt in der Regel die Ausbeute in den für die andern Literaturzweige ſo reichen Benedictiner-Bibliotheken für uns eine ſehr ſpärliche. — Von den Schriftſteller-Verzeichniſſen einzelner Länder und Städte ſtützen ſich bei weitem die meiſten mit Rückſicht auf die uns beſchäftigende, ältere Literatur der Scholaſtik vollſtändig auf obige Ordensbibliotheken. Etwas unabhängiger von ihnen arbeiteten nur Leland und Tanner, da in jener Zeit England den katholiſchen Forſchern unzugänglich war. Auch für die Histoire litteraire de la France warf Danou zuweilen einen Blick in eine Pariſer Handſchrift. Sonſt ſtellten nur ſehr Wenige der Verfaſſer ſelbſtändige Forſchungen in den Handſchriften an. Es liegt daher der Hauptwerth dieſer Verzeichniſſe in den biographiſchen Notizen, welche nicht ſelten aus den Localquellen beigebracht werden.

An nicht geringeren Mängeln leiden die meiſten der ältern, neuern und neueſten Bibliotheks-Kataloge. Die Abfaſſung der größeren Zahl fiel in eine Zeit, in welcher mit der Hochſchätzung die Kenntniß der Scholaſtik ſehr geſchwunden war. Es fehlte daher den Verfertigern dieſer Kataloge — welche zudem meiſtens Literatoren oder Hiſtoriker waren — nicht ſelten jegliches Verſtändniß der ſcholaſtiſchen Literatur. So wurden denn von ihnen, ſo gut und ſo ſchlecht es gehen wollte, die in den Handſchriften angemerkten Titel copirt, wobei ſchon häufig arge Mißverſtändniſſe unterliefen. War der Titel nicht bald zu finden, ſo wurde ſchnell die endloſe Reihe der Anonymi mit einer weitern Nummer bereichert. — Wir wollen unſern Leſern nur an ein paar Beiſpielen zeigen, wie eitle Hoffnungen die ſo gefertigten Verzeichniſſe in dem noch unerfahrenen Forſcher erregen und wie arge Enttäuſchungen ſie ihm bereiten. So verſpricht z. B. der Katalog der Vaticana bei n. 1101 einen Commentar des berühmten Biſchof Robert Groſſeteſte von Lincoln zu den Sentenzenbüchern des Lombarden. Wer ſeine Literatur-Kenntniß einzig auf Handſchriften-Verzeichniſſe

gründen wollte, hätte hier Gelegenheit, seinen Fachgenossen einen interessanten Fund, eine kostbare Bereicherung unserer Kenntniß der ältesten Oxforder-Theologen-Schule, wohl den ältesten der zahllosen Commentare zum Lombarden, anzukündigen. Wir greifen daher mit einer erklärlichen Begierde nach dem Codex. Doch schon der [in der damals üblichen Weise] die Vorrede einleitende Text, welchen wir alsbald als einen uns anderswo begegneten erkennen, macht uns mißtrauisch. Und wirklich, ein Vergleich zeigt, daß wir es nur mit einer Handschrift der bereits gedruckten Summe des Petrus Pictaviensis zu thun haben. — Im Katalog der National-Bibliothek von Florenz findet sich u. A.: Henricus in 4^m Sent. Da unter den ältern Theologen Heinrich Goethals von Gent (Henricus Gandavensis) der einzige dieses Namens ist, so könnten wir es auch hier wieder mit einem recht interessanten Fund: einer bisher gänzlich unbekannten Schrift dieses berühmten Theologen zu thun haben. Aber auch diesmal zerstört ein Blick in die Handschrift die schöne Illusion. Der Verfertiger des Kataloges hatte aus dem Ybernicus (Richard Fitzralph Erzb. von Armagh, daher gewöhnlich Radulfus Armacanus oder Hibernicus) einen Henricus herausgelesen. — Ebendaselbst wird uns ein Commentar zum Lombarden eines mag. Petrus versprochen — also wohl ein bisher unbekannter Theologe vorgeführt. Wieder ein arger Lesefehler, der aus dem abgekürzten „peritissimus quidam" einen Petrus schuf.

Freilich fast eben so oft sieht sich der Forscher durch die Mangelhaftigkeit der Kataloge in recht angenehmer Weise enttäuscht, wenn er in der ihm vorgelegten Handschrift außer den vom Katalog allein verzeichneten Schriften noch die eine oder andere viel seltenere, vielleicht eine schon längst gesuchte findet. — Man wird es begreiflich finden, daß eine Reihe solcher schmerzlicher und angenehmer Enttäuschungen dem Forscher sein anfängliches Vertrauen auf die Handschriften- und die auf sie gestützten Schriftsteller-Verzeichnisse benimmt, ihm eine diese Materialien zusammenfassende Bibliotheca scholastica als eine nutz- und zwecklose Arbeit erscheinen läßt und ihn von der Nothwendigkeit überzeugt, vor Allem sich durch selbständiges Studium der Handschriften festen Grund und Boden zu schaffen.

Obgleich nun nach dem Gesagten diese Sammelwerke nicht zur eigentlichen Grundlage einer erschöpfenden Literatur-Geschichte der

Scholastik dienen können, so bilden sie doch immerhin für die Durchforschung der Handschriften ein unschätzbares Hilfsmittel. Es sind eben doch schon eine Masse Namen gesammelt, alphabetisch geordnet und der größte Theil der Literatur verzeichnet: für die Biographien sind viele Angaben schon festgestellt, für andere wenigstens die Quellen aufgefunden. Vieles braucht nur mehr verificirt zu werden. — Es war daher unser erstes Bestreben, uns diese Fundgrube durch Anfertigung eines Gesammtregisters der bereits bekannten Namen möglichst leicht zugänglich zu machen. Diesem Namensverzeichniß stellten wir sodann ein anderes gegenüber, welches nach Schulen geordnet, die von Stöckl, Werner, Prantl und Haurèau besprochenen Auctoren enthielt. Nun galt es, die in dem General-Register oder sonst aufgefundenen bisher unbekannten Lehrer, deren Werke sich bei der Durchsuchung der Bibliotheken noch vorfanden, in dem zweiten Verzeichniß an der richtigen Stelle einzureihen d. h. ihrer Periode und Schule zuzuweisen.

Hiebei stellte sich die Nothwendigkeit heraus, die Forschung auf zwei nicht unbedeutende Literaturgebiete auszudehnen: auf die Geschichte der Orden und älteren Universitäten. Freilich haben wir diese Geschichte nur nach einer doppelten Beziehung auszubeuten: zunächst in Bezug auf den Lebens- und Entwickelungsgang der schriftstellerisch thätigen Lehrer und sodann mit Rücksicht auf die in den Orden und an den Hochschulen übliche Studien- und Lehrmethode. Dieses letztere Gebiet zumal wurde bisher für unsere Zwecke viel zu wenig verwerthet. Und doch sind die Ordens- und Universitäts-Statuten, an welche der wissenschaftliche Entwickelungsgang der Lehrer gebunden war, für dies Verständniß und die Erklärung ihrer Methode und Doctrin, sowie für die Geschichte der Richtungen und Schulen von der entscheidensten Bedeutung.

Was die Geschichte der Orden angeht, so haben wir — um nur die beiden wichtigsten zu berühren — für den Orden des hl. Dominikus das biographische Material, wie wir oben sagten, in Echard nach den Quellen und mit Angabe der Quellen mit ziemlicher Vollständigkeit zusammengestellt. Es wäre in dieser Beziehung nur noch zu wünschen, daß diese Quellen[1]) selbst, von

[1]) Eine gute, Echard stellenweise ergänzende Uebersicht über dieselben bietet

welchen noch einige sehr wichtige gar nicht oder nur ungenügend edirt sind, in kritischen Ausgaben der geschichtlichen Forschung erschlossen würden. Bei der Ausdehnung, welche das Quellenstudium gewonnen hat, bei dem Eifer, mit welchem es allenthalben betrieben wird, kann eine solche Bearbeitung der Haupt-Chroniken der historisch so bedeutungsvollen Mendicanten-Orden nur noch eine Frage der Zeit sein.

Dagegen reicht, wie u. A. auch Pregers Arbeit[1]) beweist, das gedruckte Material nicht aus, um für die verschiedenen Perioden den jeweiligen Studien- und Lehrplan des um die theologische Wissenschaft so verdienten Ordens darzustellen. Hiefür liegen uns zunächst die von Martene[2]) in einem sehr mangelhaften Texte veröffentlichten Statuten der Ordenskapitel von 1220 bis 1316 vor. Dieselben enthalten zwar über unsern Gegenstand manche interessante Bestimmungen, aber wir müßten vor Allem die ursprüngliche Organisation kennen, welche durch diese Decrete modificirt wurde, um die Entwickelung verfolgen zu können. Ferner enthält die Compilation Fontana's[3]) reiches Material. Doch ist dasselbe ohne chronologische Ordnung aus vier Jahrhunderten in einer Weise zusammengetragen, daß es unmöglich ist, sich für irgend einen bestimmten Zeitpunkt ein klares Bild zu machen. Ferner zeigten uns die im Anhang mitgetheilten Auszüge aus den Acten der Provincial-Kapitel, daß die viel eingehenderen und die Bestimmungen der General-Kapitel ergänzenden Statuten dieser Provincial-Kapitel für unsern Zweck ungleich geeigneter, ja geradezu unentbehrlich sind. Von den uns erhaltenen sind die der Provincia Provinciae ohne Zweifel die reichhaltigsten[4]).

Für die Geschichte des Franziskaner-Ordens steht uns in Waddings Annales Ordinis Minorum eine überaus reiche

---

Mamachi, Annales Ord. Praed. Romae 1756. t. 1. (et unicus) pp. XXVI.—XLIX. Vgl. auch die fleißige Arbeit L. Delisle's: Notice sur les Manuscrits de Bernard Gui. Paris 1879.

[1]) Vorarbeiten zu einer Geschichte der Mystik im 13. und 14. Jahrh. in der Zeitschrift für historische Theologie. 1869. 1. Heft.

[2]) Martene et Durand, Thesaurus novus Anecdotorum. tom. 4.

[3]) Fontana Vinc. M. Constitutiones, declarationes et ordinationes Capitulorum Generalium Ord. Praed. (1220—1650). Romae. 1655—56.

[4]) Die Handschriften derselben verzeichnet Delisle a. a. O. §§. 156—200.

Fundgrube zur Verwerthung bereit; ja es könnte wohl scheinen, daß wir uns für die Biographien der Lehrer vernünftigerweise mit seinen Angaben begnügen könnten und müßten. Leider ist dem nicht so. Wir finden zwar die Quellen, aus welchen er schöpfte, allenthalben in großer Zahl am Rande verzeichnet, aber es ist nun unzweifelhaft erwiesen: erstens daß ihm von den Lebensbeschreibungen des hl. Franziskus zwei der bedeutendsten entgangen waren; ferner, daß mehrere der ältesten und allerwichtigsten Ordenschroniken: Jordanus a Giano, Thomas Eccleston, Salimbene degli Adami, ja höchst wahrscheinlich auch Bernhard de Bessa und Peregrinus von Bologna ihm nicht in den Originalien, sondern nur in den Auszügen der späteren Chroniken vorlagen; endlich, daß er sich für die ältere Geschichte vielfach auf eine Ueberarbeitung des von ihm überschätzten Marianus Florentinus beschränkte. — Diese unangenehme Wahrnehmung legte uns die Pflicht auf, allenthalben zu den handschriftlichen Quellen zurückzugehen.

Für die Studienordnung dieses wenigstens zur Zeit der älteren Scholastik an theologischen Schriftstellern reichsten Ordens steht uns außer dem großen Sammelwerke Waddings auch die Chronologia historico-legalis zu Gebote. Wie diese freilich sehr unkritische, aber doch reiche Sammlung leider nur zu deutlich beweist, ist uns von den Statuten der älteren General- und Provinzial-Kapitel der Franziskaner noch viel weniger erhalten, als dies bei den Dominikanern der Fall ist. Für diesen Verlust entschädigen uns in Etwa die Constitutiones, zu welchen von Zeit zu Zeit die Kapitels-Statuten systematisch zusammengestellt wurden. Dieselben bieten uns wenigstens für einige Perioden eine ziemlich vollständige Beschreibung der jeweiligen Organisation des Ordens, wobei natürlich der Studienordnung stets auch ein Abschnitt gewidmet ist. Allerdings müssen wir auch hier allenthalben nach festem Grund und Boden suchen, indem wir die einzelnen Angaben auf ihre Quellen zurückführen. Es ist eben die Chronologia, wenigstens der unser Arbeitsfeld betreffende erste Band, in höchst unkritischer Weise aus einer Masse sehr verschiedenwerthigen Materials zusammengestellt. Zur Aufstellung mancher Punkte und der Erforschung mehrerer Quellen kann das anfangs des 16. Jahrh. in ähnlicher Weise compilirte: Firmamentum trium ordinum S. Francisci mit Nutzen beigezogen werden.

Von der größten Wichtigkeit ist selbstverständlich für uns die Geschichte und Studienordnung der Universität Paris. Für die Geschichte sind wir leider noch immer auf Du Boulay's ungeordnetes und kritikloses, aber dennoch unentbehrliches Sammelwerk angewiesen. Ch. Jourdain konnte sich zu der so nöthigen Neubearbeitung nicht entschließen. Er beschränkte sich darauf, in einem Regestenband einige neue Documente mit den bereits bekannten chronologisch zu verzeichnen — immerhin eine recht dankenswerthe Arbeit. Beim Studium der Geschichte dieser Hochschule ist natürlich unser Hauptaugenmerk auf die Entwickelung ihrer Organisation gerichtet. Hiefür besitzen wir von Thurot eine mit vielem Fleiß gearbeitete Monographie. In derselben ist nicht nur das gedruckte Material verwerthet, sondern auch noch manches Ungedruckte beigebracht und das Ganze ziemlich übersichtlich nach passenden Gesichtspunkten geordnet. Nur in einer, freilich ziemlich wesentlichen, Beziehung scheint uns dasselbe nicht zu genügen. Es sind nämlich die verschiedenen Perioden und Gestaltungen der Organisation nicht so hervorgehoben und geschieden, daß es möglich wäre, sich von derselben für einen bestimmten Zeitpunkt ein klares Bild zu entwerfen, oder falls hiezu die Quellenberichte nicht ausreichen, sich den Stand der Forschung zu vergegenwärtigen. Ein aus den Stücken verschiedener sich nachfolgender Studien- und Lehrpläne zusammengesetztes Bild der Organisation besitzt keine Wahrheit und kann uns daher nur irreführen. Sollte das Material wirklich nicht ausreichen, um jedes einzelne Entwickelungsstadium vollständig darzustellen, so lag es mehr im historischen Interesse, die unvermeidlichen Lücken hervorzuheben, als durch Anachronismen zu verschleiern. Für das 14. und 15. Jahrhundert wenigstens hätte der Verfasser durch häufigere Heranziehung der ausführlichen Statuten anderer Hochschulen, welche meistens den Parisern entlehnt waren, sich neue Quellen erschließen können.

Reiche Ausbeute versprechen für unsern Zweck die nun mehrfach in Angriff genommenen und mancherorts schon zu Ende geführten Publikationen der Geschichtsquellen der verschiedenen Universitäten. In den bisherigen Bearbeitungen war die Geschichte und Einrichtung der philosophischen und theologischen Facultäten nicht selten mit wenig Verständniß und recht stiefmütterlich behandelt. P. Denifle O. Pr., welcher sich durch seine Ar-

beiten über die deutsche Mystik als gründlichen Forscher erwiesen hat, führt eben nach wiederholter Durchforschung der bedeutenderen Bibliotheken Italiens, Frankreichs und Deutschlands sein größeres Werk zu Ende über die Geschichte der beiden großen Mendicanten-Orden und der Universität Paris in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Dies Werk wird ohne Zweifel in der berücksichtigten Periode für die Geschichte der Scholastik jene Ergänzung bilden, deren dieselbe nach dem eben Gesagten von Seiten dieser beiden Forschungsgebiete bedarf.

Noch erübrigt uns, den Gegenstand unserer Forschung genauer zu umgränzen. Wir sprachen bisher stets von der Scholastik im Allgemeinen, der scholastischen Literatur u. s. w. und haben dadurch schon ziemlich klar angedeutet, daß wir die Erforschung der scholastischen Theologie von der Philosophie nicht zu trennen, sondern beide Zweige gleichzeitig neben einander zu behandeln gedenken. Wir halten dies wenigstens für die vorbereitende, die Materialien ansammelnde Forschung für unerläßlich, da durch die Trennung die Behandlung beider Gebiete erschwert und die Darstellung des gesammten Entwickelungsganges der mittelalterlichen Speculation fast zur Unmöglichkeit wird. Es ist nämlich in der scholastischen Theologie, wie dies nicht anders sein kann, die philosophische Speculation das Hauptagens zur Systematisirung, Beleuchtung und Ausbeutung des durch die positive Theologie erhobenen theologischen Lehrstoffes. Daher mußte denn jeder Theologe vor Allem Philosoph sein und deutet jeder Philosoph, auch wenn er das theologische Gebiet nicht betrat, durch seine philosophischen Lehrsätze die Stellung an, welche er in den theologischen Fragen genommen haben würde. Wir haben eben hier auf der einen Seite die reine, philosophische Speculation, auf der andern dieselbe in ihrer Anwendung. Daher ist der Entwickelungsgang, sind die Epochen, Schulen und Richtungen auf beiden Gebieten im Wesentlichen dieselben.

Diese Uebereinstimmung zeigt sich naturgemäß nach allen Beziehungen. So waren fast alle Lehrer, welche wir zu besprechen haben, zugleich Philosophen und Theologen und haben uns die meisten sowohl philosophische als theologische Schriften hinterlassen. Ferner finden sich in vielen ihrer Werke: in den Commentaren zum Lombarden, in den Quaestiones disputatae und den Quodlibeta Fragen aus beiden Wissensgebieten nebeneinander behandelt.

Wer daher das historische und bibliographische Material für das eine dieser beiden Gebiete sammelt, sammelt nothgedrungen auch zugleich den bei weitem größten Theil für das andere, und wer also die Geschichte der scholastischen Theologie schreibt, wird zugleich zum größten Theil die der scholastischen Philosophie schreiben müssen.

Welche Gefahren und Nachtheile mit der gesonderten Behandlung beider nur zu leicht verbunden sind, zeigt uns Hauréau. Eine Menge von Material, welches zur Darstellung der einzelnen Schulen unentbehrlich ist, entging ihm weil er die nach ihrem Titel oder Hauptinhalt mehr theologischen Schriften als nicht zu seinem Forschungsgebiet gehörig größtentheils bei Seite ließ.

Obgleich wir nun durch obige Erwägung veranlaßt, beide Gebiete umfassen wollen, so sahen wir uns doch, um unsere Zeit nicht mit Nebensächlichem zu verlieren, genöthigt, unsere Forschung in Bezug auf die theologische Literatur vorerst etwas einzuschränken. Die Erfahrung zeigte uns nämlich bald, daß es beim Studium der Handschriften kaum möglich sein werde, außer den Summen, Commentaren zu den Sentenzen-Büchern, den Quästionen und Quodlibeta, welche die eigentliche Literatur der speculativen Theologie des Mittelalters bilden, auch die Beicht- und Prediger-Summen, sowie die exegetischen Werke gleichzeitig zu durchforschen. Es werden freilich auch in diesen Schriften nicht wenige philosophische und dogmatische Fragen berührt: aber leider findet sich unter demselben eine solche Menge unbenannter, daß ihre Verwerthung, welche selbstverständlich die Erforschung der Verfasser zur Vorbedingung hat, ausgedehnte und zeitraubende Vorarbeiten fordert. Wir mußten daher auch von ihrer Benützung vorerst Abstand nehmen, können also nur jenes philosophische Material zur Darstellung bringen, welches in den Commentaren zum Lombarden, den Quaestiones quodlibeticae und disputatae enthalten ist. Freilich ist gerade dies Material, wie wir an geeigneter Stelle nachweisen werden, für die Geschichte der philosophischen Doctrin das wichtigste und unentbehrlichste.

III. Was läßt sich nun von einer in der eben bezeichneten Weise ausgeführten Durchforschung der hauptsächlichsten Bibliotheken Europa's hoffen? — Um unsern Lesern selbst die Beantwortung dieser Frage zu ermöglichen, wollen wir ihnen zum Schluß eine kurze Uebersicht der Ma-

terialien mittheilen, welche wir für die erste, hoffentlich in nächster Zeit erscheinende Abtheilung zusammenbringen konnten. Es wird diese Abtheilung die Lehrer der älteren, vorskotistischen Franziskaner-Schule zum Gegenstand haben, welche wir wohl auch als die Schule des hl. Bonaventura bezeichnen können.

Schon gleich bei dieser Schule zeigt es sich auf's Deutlichste, wie nothwendig es für die geschichtliche Darstellung ist, das gedruckte Material aus dem ungedruckten zu ergänzen. Die Drucke bieten uns nämlich für diese fast ein ganzes Jahrhundert umfassende Periode nur drei Auctoren: Alexander de Hales, den hl. Bonaventura und Richard von Middletown[1]). Freilich finden wir in ihnen glücklicherweise den Anfang, die Mitte und das Ende dieses Entwickelungsstadiums vertreten. Aber wie wollen wir hier die Eigenthümlichkeiten des betreffenden Lehrers von den charakteristischen Merkmalen seiner Schule ausscheiden? Wir kennen den Stand seiner Schule in der betreffenden Zeit einzig nur aus ihm. Sodann trennen fast 30 Jahre den hl. Bonaventura von Richard und zwar Jahre, in welchen die Scholastik ihre höchste Blüthe erreichte, die Entwickelung rasch voranschritt, die Schulen sich eigentlich erst herausbildeten und schärfer gegen einander abgränzten.

Zum Glücke sind die Ergänzungen, welche uns die handschriftlichen Schätze bieten, sehr bedeutend. Mit Hilfe derselben können wir nun in der Geschichte dieser Schule 5 Perioden unterscheiden.

1. Die Gründer: Alexander de Hales, Robert Grosseteste, Johann de Rochelle, Eude Rigaud (Odo Rigaldus), Wilhelm von Melitona.

2. Der hl. Bonaventura und seine Zeitgenossen: Thomas von York, und vielleicht Richard Rufus von Cornwallis.

3. Die erste Generation seiner Schüler: Wilhelm de Mare, Johann Peckham, Walter von Brügge, Matthäus de Aquasparta, Frater Simon, Frater Eustachius.

4. Die zweite Generation: Wilhelm de Falgar, Peter Johann Olivi, Richard von Middletown, Roger von Marston, Nikolaus Ockam, Johann de Persora, Hugo de Petragoris. — Zu derselben gehören außerdem:

[1]) Nur zur Ergänzung könnten noch das fälschlich unter dem Namen des Aegidius Colonna veröffentlichte Correctorium corruptorii und die Schriften Roger Bacon's beigezogen werden.

5. Die Vorläufer des Skotus: Peter de Trabibus, Wilhelm de Ware.

1. Die Gründer. Die eigentliche Bedeutung des Alexander de Hales werden wir erst in der die ältesten Summisten und Sententiarier behandelnden Abtheilung eingehender würdigen können. Unter den Handschriften fanden wir von Alexander außer seiner Summa nur noch einige Commentare zur heiligen Schrift. Die unter seinem Namen veröffentlichte Erklärung der aristotelischen Schriften de anima und der Metaphysik werden in allen Rubriken und Explicits dem Alexander de Alessandria zugeschrieben. Sie gehören also dem Doctor irrefragabilis nicht an, wie schon Sbaralea anerkannte. Die in vielen Bibliotheks-Katalogen, ja auch in gar manchen, zumal neuern Titeln der Handschriften dem Alexander de Hales zugetheilten Commentare zu den Sentenzen-Büchern, welche auch Sbaralea noch von der Summa trennt, sind — soweit unsere Forschungen reichen — weiter nichts als Theile der Summa theologica oder aber die Commentare, welche Alexander der Jüngere zum Lombarden schrieb.

Was Alexander für die Franziskaner-Schule in Paris war, das war für dieselbe in Oxford Robert Grosseteste, später Bischof von Lincoln (daher gewöhnlich Lincolnensis genannt). Auf die Bitten des Frater Agnellus von Pisa, welcher 1224 die ersten Jünger des hl. Franz nach England geführt hatte, verstand sich Robert, damals der gefeiertste Lehrer der Hochschule, dazu, den Ordensbrüdern in ihrer bescheidenen Schule eigene Vorlesungen zu halten. In diesem Liebeswerke folgten ihm noch drei andere dem Welt-Klerus angehörige Magistri nach: Mag. Petrus — wohl jener Mag. Petrus, welchen Roger Bacon unter allen seinen Lehrern am höchsten stellte, obgleich E. Charles (Roger Bacon, Bordeaux 1861) nach einem andern sucht — Johann de Wesebam, später Bischof von Coventry, und Thomas Walleus, später Bischof von St. David. Auch nachdem Robert bereits den Lehrstuhl verlassen hatte, übte er noch durch die innigen Beziehungen, in denen er zu Frater Adam de Marisco stand, auf die Entwickelung der Schule einen bedeutenden Einfluß aus. Die meisten seiner zahlreichen Werke blieben ungedruckt. Wir werden daher auch sie zu berücksichtigen haben, wenn wir nachweisen wollen: in wiefern sich schon bei ihm die characteristischen Lehrmeinungen der ältern Franziskaner-Schule vorfinden.

Neben Alexander waren Johann von Rochelle († vor 1245) Eude Rigauld (Erzbischof von Rouen 1248—1275) und Wilhelm von Melitona die berühmtesten Lehrer im Convente von St. Dionys. — In den letzten Jahren ist von dem Bischofe und Kapitel von Rochelle die Drucklegung sämmtlicher Schriften des berühmten Fr. Joannes de Rupella in Angriff genommen worden und eine ziemliche Anzahl von Handschriften wurde in dieser Absicht bereits copirt. Für unseren Zweck hat besonders die Summa de anima, welche, wie die Menge der Handschriften beweist, einst fleißig studirt wurde, großen Werth. Hauréau hat aus derselben schon manche Stellen mitgetheilt. Wir werden dieselben zu ergänzen suchen, um so Johann's Stellung zur Schule seines Ordens genau aufzuweisen[1]).

Von Eude Rigaud (Odo Rigaldi) besitzen wir wahrscheinlich den ältesten Commentar zum Lombarden aus der Franziskaner-Schule. Wir sagen „wahrscheinlich", da uns seine Autorschaft für die ihm zugeschriebenen Handschriften noch nicht hinlänglich nachgewiesen scheint. Sollte sich der Beweis vervollständigen lassen, so hätten wir dann wohl den überhaupt zweitältesten der so zahlreichen Commentare zu den hochgefeierten Sentenzenbüchern vor uns. Aelter ist wohl der des englischen Dominikaners Robert Fitzacre; nur der des nachmaligen Cardinals Hugo de St. Chaire (Hugo a S. Charo Ord. Praed.) oder des sel. Albert des Gr. könnte Odo diese Ehre streitig machen. — Odo Rigaldi wurde häufig mit Johann Rigaldus, Odo Geraldus, Raymundus Rigaldus verwechselt, welche alle nicht viel später unter den Schriftstellern des Franziskaner-Ordens genannt werden.

Die Bedeutung Wilhelms von Melitona beweist die Thatsache, daß er 1256 von Papst Alexander IV. mit der Vollendung der großen Summe seines Lehrers beauftragt wurde. Es sind uns von ihm noch eine große Zahl von Quästionen, sowie einige Quodlibeta erhalten. Dieselben sind ein willkommener Beitrag zum Studium der Lehrentwickelung innerhalb der Franziskaner-Schule. Sodann bieten sie uns die Möglichkeit, Wilhelms Antheil an der berühmten Summa theologica näher zu bestimmen.

---

[1]) Wie wir unterdessen hörten, veröffentlichten soeben P. Marcellin de Civezza und P. Theophilus: das Breviloquium des Gerard von Prato und die Summa de anima des Joh. von Rochelle.

2. Von dem seraphischen Lehrer entdeckte, wie bekannt, der unermüdliche, seiner verdienstreichen Arbeit leider zu früh entrissene P. Fidelis a Fanna eine ziemlich bedeutende Anzahl von Quaestiones disputatae. Vermittelst eines unedirten Citates und der von P. Fidelis veröffentlichten Quästion fanden wir bisher drei Handschriften, welche eine Reihe dieser Quästionen des Heiligen enthalten. Doch sahen wir die Mittheilung, welche P. Ignatius Jeiler — der Nachfolger des P. Fidelis und jetzige Leiter des großen Werkes — uns gütigst gemacht hatte, vollauf bestätigt. Die Quästionen behandeln außer der einen bereits veröffentlichten Quaestio de cognitione rerum in veritate aeterna, nicht die eigentlichen Zeit- und Streitfragen. Sie haben daher, da die Lehre und Methode des Heiligen aus seinem Commentar zu den Sentenzen hinlänglich bekannt sind, für unsern Zweck geringere Bedeutung. — Im 17. Jahrhundert besaß die Bibliothek von S. Francesco (il sacro convento) in Assisi eine Handschrift, welche nach dem Titel die Commentare des Heiligen zu den aristotelischen Schriften: den l. l. topicorum und de generatione et corruptione enthielt. Dieselbe wurde mit Erlaubniß des General-Ministers Bagnocavallo dem P. Ferchius de Veglia ausgeliehen. Ob sie aus dessen Händen nicht mehr zum Grabe des hl. Franz zurückkehrten, oder aber in Assisi selbst später verloren gingen, wissen wir nicht. Wir konnten diese Handschrift trotz mehrmaliger Durchforschung der Bibliothek nicht mehr auffinden.

Von den Lehrern, welche im Oxforder Convente thätig waren zur Zeit, als der hl. Bonaventura in Paris den öffentlichen theologischen Lehrstuhl innehatte (1248—57), ist uns leider wenig mehr erhalten. Nur von zweien fanden wir Schriften, welche unserm Zwecke dienen. Von Thomas von York liegt uns noch ein ziemlich umfangreicher Commentar zur Metaphysik des Stagyriten vor. Thomas war der vierte Lehrer der Oxforder-Franziskaner-Schule; wir haben also wohl seine Lehrthätigkeit in den Anfang der fünfziger Jahre zu verlegen. — Einige wenige Handschriften, welche Commentare zum Lombarden enthalten, tragen den Namen des Richardus Rufus an ihrer Stirne. Derselbe ist vielleicht mit dem Nachfolger von Thomas, dem fünften Lehrer: Richardus Cornubiensis zu identifiziren.

3. Kaum war der hl. Bonaventura nach Beilegung der lang-

wierigen Streitigkeiten 1256 mit der Magiſter-Würde bekleidet worden, als ihn 1257 das General-Kapitel ſeines Ordens leider allzu früh der wiſſenſchaftlichen Laufbahn entriß. Von einer nicht unbedeutenden Zahl ſeiner nächſten Nachfolger auf dem Pariſer Lehrſtuhl ſind uns noch einige handſchriftliche Werke erhalten. Wir nennen Wilhelm de Mare, Frater Euſtachius, John Peckham, Erzb. von Canterbury, Cardinal Matthäus de Aquaſparta, Walther von Brügge, Biſchof von Poitiers, Frater Simon. Die Reihenfolge, in welcher die Lehrkanzel beſtiegen, läßt ſich leider nicht mehr mit Sicherheit feſtſtellen[1]).

Von Wilhelm de Mare iſt uns nicht nur das gewöhnlich für verloren gehaltene Correctorium fratris Thomae in manchen Handſchriften in ſeiner urſprünglichen Form erhalten, ſondern es liegt uns von ihm außerdem noch ein Commentar zu den Sentenzen und eine nicht unbedeutende Anzahl von Quaestiones disputatae vor. Sein Correctorium zeigt deutlich die innere Lehrgeſtaltung der Franziskaner-Schule in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Es war dieſe Schrift gewiſſermaßen das wiſſenſchaftliche Kriegsmanifeſt ſeiner Schule. Denn Wilhelm ſtand nicht allein bei den Sätzen, welche er hier mit ſolchem Eifer verficht, ſehr viele finden wir auch in den Schriften ſeiner Mitſchüler, ja einige ſogar ſchon bei ihrem gemeinſamen Lehrer trotz der beſcheidenen Zurückhaltung, mit welcher derſelbe die ſtrittigen Lehrpunkte vermeidet. — Wilhelm's Commentar zu den Sentenzen bewahrheitet wirklich die älteſte Notiz (aus dem Jahr 1389), welche wir über denſelben beſitzen: „scripsit super Sententias ad opus Domini fratris Bonaventurae multa superaddendo“. Wilhelm wollte nicht eine neue, ſelbſtändige Arbeit liefern; er ſetzt daher das Werk ſeines

[1]) Wir benützen dieſe Gelegenheit, um auf eine Schrift des hochw. P. J. Jeiler aufmerkſam zu machen, welche in nächſter Zeit die Preſſe verlaſſen wird. Dieſelbe iſt zur Abwehr gegen den Ontologismus der Rosminianer verfaßt. Sie wird nach einer längeren Einleitung eine Reihe von Quäſtionen des hl. Bonaventura und ſeiner Schüler (Johann Peckham, Fr. Euſtachius und Matthäus de Aquaſparta) enthalten die Frage betreffend: in wiefern die ewigen Wahrheiten den Erkenntnißgrund jeder ſichern Erkenntniß bilden. Es wird alſo dieſe Schrift ohne Zweifel einen intereſſanten Beitrag zur Erforſchung der Erkenntnißlehre der älteren Franziskanerſchule liefern.

Lehrers voraus, verweist auf dasselbe, wo immer er mit den Ausführungen desselben einverstanden ist und ihm dieselben zu genügen scheinen. Nur wo dies nicht der Fall ist, sucht er den Mängeln durch Ergänzungen, Erläuterungen und Correcturen abzuhelfen. Denn die seinem Lehrer schuldige Verehrung hielt ihn nicht ab, dessen Ausführungen mehrfach, freilich nur in nebensächlichen Punkten, zu bekämpfen und zu modifiziren. Wir dürfen also auch hier nicht ohne Weiteres alle Aufstellungen der Schüler dem Lehrer zur Last legen.

Frater Eustachius wurde sogar noch von P. Fidelis a Fanna in seiner Ratio novae editionis, freilich nach dem Vorgange vieler älterer Auctoren als eine und dieselbe Person mit dem hl. Bonaventura angesehen. Eustachius sollte nur eine Gräcisirung von Bonaventura sein. P. Fidelis war hier wohl durch seine allzu große Hochachtung für den Prodromus des P. Bonelli irregeleitet worden. Schon einer der ältesten Bibliotheks-Kataloge führt deutlich neben den Quaestiones disputatae des seraphischen Lehrers die des Fr. Eustachius an. Auch diese letzteren sind uns noch erhalten. Ferner besitzen wir noch von demselben Lehrer ein nicht unbedeutendes Fragment seines Commentars zum ersten Sentenzen-Buch. Ob dieser Fr. Eustachius mit dem unter den Lehrern von Oxford und Cambridge genannten Fr. Eustachius de Normanville oder mit dem c. 1278 als Abgesandter des griechischen Kaisers am päpstlichen Hofe erscheinenden Fr. Eustachius von Arras zu identifiziren sei, oder ob wir unter diesen beiden Namen nur eine einzige Persönlichkeit zu suchen haben, diese dann mit unserm Fr. Eustachius identisch oder von ihm verschieden sei — sind Fragen, welche wir noch nicht mit Bestimmtheit zu beantworten vermögen.

Interessant für unsere Literatur-Geschichte ist auch der Nachlaß des berühmten Erzbischofs von Canterbury, John Peckham. Derselbe belebte während seines Aufenthaltes in Paris manche der öffentlichen Disputationen durch den mächtigen und heftigen Widerspruch, welchen er gegen einzelne Lehrmeinungen des hl. Thomas erhob. Es war dies wohl zur Zeit der ersten Pariser Lehrthätigkeit des Heiligen um das Jahr 1260. Wir besitzen von Peckham außer einer Reihe nicht hiehergehöriger Schriften: einen Commentar zum ersten Sentenzen-Buch, einige Quodlibeta und eine Anzahl von Quaestiones disputatae. Von letzteren behandeln einige

die Streitfragen seiner Zeit und seiner Schule. Von ihm sowie von seinem Amtsvorgänger Robert Killwardby hießen damals die Anhänger der Mehrheit der Wesensformen die „Cantuarienses".

Unter diesen Cantuarienses war wohl nach Ausweis seiner bisher fast ganz vergessenen Schriften einer der bedeutendsten und talentvollsten der Cardinal Matthäus de Aquasparta (Matteo dei Bentivenga d' Aquasparta). Bei keinem der älteren scholastischen Auctoren — selbst den hl. Thomas nicht ausgenommen — finden wir in den für die Schule bestimmten Schriften jene Fülle und Beredsamkeit der Diction und jene Klarheit der Darlegung, wie wir sie zumal in den zahlreichen Quaestiones disputatae des gelehrten Cardinals bewundern. Diese Quästionen bilden die eigentliche Krone seiner Werke. An ihnen arbeitete er noch, als er bereits aus dem Lehramte ausgeschieden, mit den wichtigsten Geschäften seines Ordens, ja auch des päpstlichen Hofes betraut war. Außerdem besitzen wir von ihm 6 Quodlibeta. Seine Commentare zu den verschiedenen Sentenzen-Büchern — von welchen der zum 1. und 2. uns vollständig vorliegen — sind uns leider nur in dem, wie wir oben schon bemerkten, äußerst schwer leserlichen Autograph des Verfassers erhalten. Seiner Doctrin nach steht er Wilhelm de Mare sehr nahe und vertheidigt entschieden die meisten der für die Schule seines Ordens characteristischen Lehrsätze.

In dieselbe Zeit gehört wohl auch die Lehrthätigkeit Walthers von Brügge (später Bischof von Poitiers 1279—1307) und des Frater Simon, dessen Beinamen wohl kaum mehr mit Sicherheit festzustellen ist. Von ersterem haben wir bisher erst eine Anzahl Quaestiones disputatae aufgefunden, machen uns aber noch einige Hoffnung, seinen Commentar zum 1. und 2. Sentenzen-Buch aufzudecken. Von Fr. Simon kennen wir einen Theil seiner Erklärung des Lombarden.

4. Zwischen der ersten und zweiten Generation steht der Zeit nach Fr. Peter Johannes Olivi — wie die Unterschrift eines seiner Briefe lautet, — der große Führer der sogenannten spiritualistischen Partei, welcher für die Reinerhaltung der ursprünglichen Ordensdisciplin so viel eiferte und litt. Wie in den die Ordensgebräuche betreffenden Fragen, so ging Peter auch auf dem wissenschaftlichen Gebiete seine eigenen Wege. Wir dürfen also seine zuweilen etwas extravaganten Lehransichten nicht ohne Weiteres seiner

Ordensschule zur Last legen. Trotzdem haben seine Schriften für die Geschichte dieser Schule keinen geringen Werth, indem zumal die Controverse, in welche er sich durch wissenschaftliche Absonderlichkeiten mit seinen Ordensbrüdern verwickelte, ein helles Licht auf die innere Gestaltung der Schule wirft. Auch die noch immer nicht hinlänglich aufgehellte Beziehung, in welcher er zu der Lehrentscheidung des Vienner-Concils steht, lenkt unsere Aufmerksamkeit auf seinen literarischen Nachlaß. Dieser besteht zunächst aus einer Anzahl exegetischer Arbeiten, sodann aus den den Armuthstreit betreffenden Schriften; endlich enthält er für unsere Zwecke eine Reihe von Quaestiones quodlibeticae et disputatae, eine Vertheidigung derselben, sowie einen Commentar zum 4. Sentenzen-Buch.

Zur zweiten Generation der Schüler des seraphischen Lehrers haben wir vielleicht schon Wilhelm de Falgar[1]), sicher Richard von Middletown, Roger Marston, Nikolaus Ockam, Johann de Persora und Hugo de Petragoris zu zählen. Von Wilhelm haben wir leider erst einige Quästionen, unter ihnen freilich einige sehr interessante, aufgefunden, sein Commentar zum ersten Sentenzen-Buch, welcher sich in den alten Bibliotheks-Katalogen verzeichnet findet, ist uns noch nicht begegnet. Freilich die Quästionen, welche Haurèau ihm zuschreibt, gehören nicht ihm, sondern Matthäus de Aquasparta zu. — Der Fortschritt in Methode und Lehre, welche wir schon bei Wilhelm wahrnehmen, zeigt sich noch deutlicher bei Richard von Middletown. Von ihm fanden wir in den Handschriften eine große Zahl sehr ausführlicher Quaestiones disputatae, welche bisher noch nie veröffentlicht wurden, und doch gehören dieselben ohne Zweifel zum Besten, was er geschrieben.

Das Wenige, was uns von Nikolaus Ockam (dem 18.), Johann de Persora (dem 21. Lehrer des Oxforder-Conventes) und Hugo de Petragoris erhalten ist — von Nikolaus und Hugo Commentare zu je einem Buche der Sentenzen, von Johann einige Quästionen — dient uns dazu, das Bild, welches wir uns von dieser Periode der Franziskaner-Schule entworfen, zu vervollständigen; zumal der Nachlaß von Ockam und Persora sind uns erwünscht, um die Pariser-Schule mit der Oxforder vergleichen zu

[1]) Derselbe war nicht, wie Haurèau behauptet, zweimal General, sondern einmal, 1286, Vicarius Generalis des Ordens.

können. — Für diesen Zweck sind die zahlreichen, freilich wie es scheint, nur in einer einzigen Handschrift uns erhaltenen, Quästionen und Quodlibeta Rogers de Marston noch bedeutend werthvoller. Freilich ist Roger ein ganz selbständiger, eigengearteter Forscher, aus dessen Sätzen wir nur mit Behutsamkeit Schlüsse in Betreff der Lehre seiner Ordensschule ziehen dürfen. Obgleich er bereits unter John Peckham in Paris studirte und in Oxford ungefähr um dieselbe Zeit lehrte, als Richard von Middletown den Pariser Lehrstuhl innehatte, so steht er doch in mancher Beziehung den beiden Vorläufern des Skotus näher als Richard.

5. Wichtig sind für unsere Literaturgeschichte die Commentare zum Lombarden, welche uns Petrus de Trabibus und Wilhelm de Ware hinterlassen haben. Wir können an ihnen schon deutlich das Anbrechen einer neuen Epoche wahrnehmen. Freilich nicht im selben Grade bei beiden. Denn während wir bei Petrus schon deutliche Ansätze zu manchen Lehren des Skotus finden, lesen wir bei Wilhelm schon manche derselben klar und deutlich formulirt. Petrus erinnert noch vielfach an Richard von Middletown, Wilhelm dagegen erweist sich augenscheinlich als den Lehrer des Doctor subtilis.

Wir brechen hier die Reihe der Lehrer ab. Es drängen sich uns zwar gerade um die Wende des 13. und 14. Jahrhunderts zur Zeit der Lehrthätigkeit des Skotus eine bedeutende Zahl anderer berühmter Namen auf: ein Alexander von Alessandria, Jakob von Ascoli, Cardinal Vitalis de Furno, Raymundus Rigaldi, Petrus de Anglia aus der Pariser und Richard Conington und Wilhelm de Alnewick aus der Oxforder Schule, ein schlagender Beweis für den regen, wissenschaftlichen Eifer, welcher den mächtig aufblühenden Orden belebte. Von diesen haben wahrscheinlich Jakob von Ascoli, Raymund Rigaud, Alexander von Alessandria, wenn auch kurze Zeit, vor Skotus den Lehrstuhl bestiegen; wir könnten sie daher allenfalls noch dieser ersten Abtheilung zuweisen. Doch halten wir es für besser, sie nicht aus dem Kreise auszuscheiden, welchem sie nach Ausweis ihrer Methode und Lehre angehören.

Diese gedrängte Uebersicht wird, so hoffen wir, zur Genüge darthun, daß, bevor eine eingehendere Geschichte der mittelalterlichen Scholastik geschrieben werden kann, die handschriftlichen Materialien zur

Ergänzung der gedruckten nach Möglichkeit bekannt und zugänglich gemacht werden müssen. Sollten wir dies wirklich gezeigt haben, so hätten wir eben damit auch die Existenz-Berechtigung einer größeren Arbeit erwiesen, durch welche wir diesem Mangel in Betreff der eben besprochenen Periode der Franziskaner-Schule abhelfen möchten. Dieselbe sowie eine weitere über die ältere Dominikaner-Schule sind dem Abschluß nahe, eine Reihe anderer bereits weit vorangeschritten.

Von der Voraussetzung ausgehend, daß die vollständige Drucklegung der so zahlreichen und größtentheils sehr umfangreichen Schriften weder möglich, noch im Interesse des Studiums der Scholastik geboten ist, wünschten wir auf andere Weise die Kenntniß und Zugänglichkeit dieser Schriften nach Kräften zu vermitteln. Die Wahl der hiefür zu befolgenden Methode machte und macht uns einige Schwierigkeit. Einige wenige Stellen aus denselben mitzutheilen und dieselben zur Characteristik des Auctors und seiner Schule zu verwerthen, wie dies Hauréau gethan, mochte vielleicht für seinen Zweck genügen. Er wollte dem großen lesenden Publikum einen allgemeinen Ueberblick über die Literatur der Scholastik bieten. Wir dagegen möchten im Interesse jener arbeiten, welche ihrer philosophischen und theologischen Ueberzeugung nach auf dem Boden der Scholastik stehend, zum eingehenden Studium derselben einer genaueren Kenntniß ihrer Literatur und Geschichte bedürfen.

In dieser Absicht wünschen wir an erster Stelle sowohl für die betreffende Schule als für die einzelnen Lehrer alles das historische, biographische und bibliographische Material — und zwar nicht nur das gedruckte, sondern auch das ungedruckte — zusammenzutragen, welches zur Beurtheilung und Verwerthung der einzelnen Schriften nützlich sein kann. — Hierauf möchten wir wenigstens bei Besprechung der wichtigern ungedruckten Werke das Verzeichniß der in denselben behandelten Fragen folgen lassen. Freilich mögen diese gewöhnlich mehrere Seiten füllenden Register manchem der Leser etwas verwunderlich vorkommen; nichtsdestoweniger hegen wir die feste Zuversicht, daß wir uns durch dieselben den Dank mancher Erforscher des mittelalterlichen Geisteslebens verdienen werden. Es bieten nämlich zumal die Verzeichnisse der Quaestiones quodlibeticae und disputatae ein interessantes Spiegelbild der Gedankenwelt jener Zeiten; machen uns mit den Fragen bekannt,

welche damals die gelehrten Kreise beschäftigten und erregten; zeigen uns die Beurtheilung, welche die mit Principienfragen verknüpften Vorkommnisse des politischen und sozialen Lebens bei den Vertretern der kirchlichen Wissenschaft fanden. Wir zweifeln daher gar nicht, daß nicht nur die Philosophen und Theologen, sondern auch die Social-Politiker, die National-Oekonomen und Historiker in diesen Inhaltsverzeichnissen manche interessante Angabe finden werden. — Ferner wird nach einer solchen Erschließung der handschriftlichen Quellen sich wie von selbst die Scheidung des in denselben aufgespeicherten veralteten und werthlosen von dem auch jetzt brauchbaren Materiale vollziehen; eine Scheidung, welche bei sofortiger theilweiser Herausgabe derselben ohne Verkürzung des einen oder andern Interesses sich kaum bewerkstelligen ließ. Es wird sich nämlich kaum Jemand finden, der alle beim Studium dieser Quellen interessirten Wissenszweige genugsam beherrscht, um allen ihren Anforderungen gerecht zu werden. Doch nun wird jeder Forscher durch jene Register über den Inhalt der Handschriften genugsam orientirt, um sich die sein Arbeitsgebiet berührenden Materialien selbst auswählen zu können und erhält durch die Angabe des Standortes der Codices die Möglichkeit, dieselben vollständig auszubeuten.

Endlich, sollte sich auf diese Weise nicht auch die Herausgabe einer Bibliotheca selecta Theologiae et Philosophiae Scholasticae, in welche die nun zu seltenen alten Drucke mit einer Auswahl interessanter Inedita zu vereinigen wären, am wirksamsten anbahnen lassen? Ein solches Unternehmen ist erst möglich, wenn die allgemeine Aufmerksamkeit nachdrücklich auf diese handschriftlichen Schätze hingelenkt ist und eine genaue Kenntniß der gesammten scholastischen Literatur die richtige Auswahl treffen läßt. Sind diese Vorbedingungen erfüllt, so wird sich auch hoffentlich ein zweiter Migne oder eine wissenschaftliche Gesellschaft willig finden, das für das Gedeihen der kirchlichen Wissenschaft so wichtige Unternehmen zu wagen.

Auf diese Inhaltsangabe werden wir sodann den vollen Text einer Auswahl von Quästionen folgen lassen. Bei dieser Mittheilung muß wohl einzig das literar-historische Interesse entscheidend sein; müssen also jene Fragen ausgewählt werden, welche die Parteistellung des betreffenden Auctor kennzeichnen und dadurch unsere Kenntniß der verschiedenen Entwickelungsperioden und Schulen

bereichern. Daher können nur jene Fragen Berücksichtigung finden, welche als Zeit- und Streitfragen die Geister erhitzten und die Lehrer in die verschiedenen Richtungen und Parteien spalteten. Die Ansichten der einzelnen Lehrer auch nur in Betreff der wichtigsten Lehrstücke der verschiedenen philosophischen und theologischen Tractate darzulegen, wie dies zuweilen versucht wurde, scheint uns nicht Sache einer Literatur-Geschichte, wie sie die Scholastik braucht. Die Entwickelung der wichtigeren Lehrmeinungen verdient ohne Zweifel eine eingehendere Darstellung; aber dieselbe ist Sache eigener Spezialarbeiten. Denn wir dürfen eben doch nicht die Literatur-Geschichte der Scholastik zur Geschichte der einzelnen scholastischen Lehrmeinungen machen; von diesen können nur jene eine Stelle finden, welche in die Gestaltung dieses Wissenszweiges, seiner Richtungen und Schulen eingriffen.

Aus dieser Darlegung ergibt sich, wie wir hoffen, klar genug, daß unsere Arbeit nur ein Nothbehelf sein will und kann. Wer eingehendere selbständige Studien machen will, muß selbst nach wie vor zu den bereits gedruckten Auctoren und zu den Handschriften greifen. Dürfen wir nur hoffen, ihm das Studium und Verständniß jener und die Auffindung und Benützung letzterer erleichtert zu haben, so haben wir unsern Zweck erreicht.

Studien über den hl. Johannes von Nepomuk

bei Gelegenheit des fünften Centenariums seines Martyrertodes.

Von Theodor Schmude S. J.

I.

Im Mai des Jahres 1883 wird ein halbes Jahrtausend verflossen sein, seitdem der erste Martyrer des Bußsakramentes, der hl. Johannes von Nepomuk, von König Wenzel in der Moldau ertränkt wurde; denn die Canonisations-Bulle Benedict XIII. (vom 19. März 1729) nennt als Todesjahr ausdrücklich 1383, und dieß war von Alters her die allgemeine Ueberzeugung auch unter den Gelehrten bis gegen die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts.

Da trat im J. 1747 der Prager Augustiner-Eremit P. Athanasius vom hl. Joseph in einer nicht im Druck veröffentlichten Abhandlung[1]) zuerst mit der Ansicht hervor, unser h. Martyrer sei vielleicht identisch mit dem 1393 ertränkten General-Vicar Johannes von Pomuk. Anlaß dazu mag ihm das zwischen 1372 und 1393 häufige Vorkommen dieses Namens in den urkundlichen Aufzeichnungen des Metropolitan-Archives über Stiftungen

[1]) „Dissertatio historico-critica: An S. Joannes Nepomucenus, noster gloriosus Protomartyr Sacramenti Poenitentiae, et Joannes de Pomuk, Canonicus S. exemtae Wissehradensis et S. Ecclesiae Pragensis necnon Vicarius Generalis Joannis a Genstein seu Genczenstein, tertii Archiepiscopi Pragensis, sit unus idemque, an vero potius personae distinctae. Labore et studio P. Athanasii a S. Josepho O. E. de S. P. Augustini".

u. s. w.[1]) gegeben haben. Uebrigens sprach er sich in diesem Manuscript für die Bewahrung des Beichtsiegels als die wahre und einzige Ursache der Ertränkung Johann's von Pomuk aus; um es aber zu können, läugnete er die durch den General-Vicar am 10. März 1393 vollzogene Bestätigung des Kladrauer Abtes Albertus Olonus nach dem Tode des Abtes Racek, weil, wie er behauptete, Racek von 1361 bis 1397 Abt gewesen, und von einer Wahl im J. 1393 im Kladrauer Archiv keine Spur vorhanden sei[2]).

Die Klageschrift des Erzbischofes Jenzenstein wider König Wenzel, die J. Sim. Assemani, Custos der Vaticanischen Bibliothek, im Mai 1752 abschriftlich an den Prager Weihbischof Anton Wokaun gesendet hatte, und die, nach Wokaun's Tode, dem P. Athanasius zur Benützung war überlassen worden, bewog denselben zu neuen Untersuchungen und zur Herausgabe einer neuen Schrift[3]), worin er die erwähnte Identität als begründetere Ansicht hinstellt, die Abtwahl vom J. 1393 zugibt und die Bestätigung des neu gewählten Abtes von Seite des General-Vicars als Ursache seines gewaltsamen Todes erklärt. Die Geschichte vom Beichtsiegel sieht er als

---

[1]) Libri erectionum. Balbin (Miscell. Dec. I. Lib. V. P. II.) hatte von den ersten 13 Büchern, welche die Jahre 1358 bis 1460 umfaßten, ein Compendium herausgegeben.

[2]) Vgl. Dobrowský, Literar. Magazin 3. Stück. Seite 112. — Ueber die Bestätigung des Abtes Olonus siehe K. Höfler, Ruprecht von der Pfalz S. 89. Anm. 1 und 2; — Pubitschka, Chronologische Geschichte Böhmens Bd. VII. S. 126. Anm. [n]; — Dobner, Vindiciae, pag. 17. not. q.

[3]) „Dissertatio historico-chronologico-critica de Joanne de Pomuk, qui fuit Vicarius in Spiritualibus Joannis a Genczenstein seu Genstein, tertii Archiepiscopi Pragensis, nec non Canonicus Ecclesiae Wissehradensis et Archidiaconus Zatecensis, per consequens etiam Canonicus Ecclesiae Metropolitanae Pragensis, jussu Wenceslai, Romanorum et Bohemiae Regis, in flumen Moldavam praecipitatus et submersus. Ostenditur, illum probabilius esse unum eundemque cum S. Joanne Nepomuceno Martyre, et ad ea, quae videntur repugnare, respondetur. Demum adnectuntur acta Joannis, Archiepiscopi Pragensis tertii, in curia Romana, cum notis historico chronologicis". Siehe Ausgabe der „Bohemia docta Bohuslavii Balbini" von P. Candidus a S. Theresia, Ord. Eremit. discalc. S. P. Augustini conv. S. Wenceslai ejusd. Ord. Prag. nov. a Bibliotheca 1777. — Tract. I. pag. 82.

Erfindung an, die Irrungen aber im Canoniſationsproceſſe und im Brevier ſeien nur nebenſächlich und dürften, wie Benedict XIV. (de serv. Dei beatif. lib. IV. part. II. cap. XIII.) zugeſtehe, verbeſſert werden.

Doch fand des P. Athanaſius Diſſertation nicht vielen Anklang[1]). Erſt ein gewiſſer Ritter von Steinsberg gab den eigentlichen und hauptſächlichſten Anſtoß zu einer allgemeineren und eingehenderen Beſchäftigung mit unſerer Identitätsfrage; zunächſt durch einen Aufſatz (Stück VII) der in Prag unter dem Namen eine „Predigerkritik" erſcheinenden Wochenſchrift vom J. 1782, und ſpäter, nachdem dieſe eingegangen war, im J. 1783 durch eine eigene gegen den Reichſtädter Dechant von Schönfeld gerichtete Recenſion, wie auch durch ſeine „Briefe an Herrn Meeltiſch über verſchiedene Gegenſtände der Religion", namentlich die Briefe 18 und 21[2]). Er behauptet darin, ähnlich wie vor ihm P. Athanaſius, daß die Geſchichte nur von Einem Johann von Pomuk, dem General-Vicar, wiſſe, und daß dieſer nicht wegen der Beichte, ſondern unter andern Urſachen, weil er gegen Wenzel's Willen einen neuen Abt beſtätigt, den Tod erlitten habe.

Wider Steinsberg vorzüglich ſchrieb, wie es ſcheint[3]) der gelehrte Piariſt P. Gelaſius Dobner ſeine dissertatio de existentia Divi Joannis Nepomuceni in Metropolitana Pragensi[4]).

[1]) Wenigſtens unterſcheidet Pelzel noch in der „neuen Chronik von Böhmen" vom J. 1780 (S. 92 und 93 vgl. Zimmermann, Vorbote S. 110) den Martyrer des Beichtſiegels von 1383 von dem im J. 1393 ertränkten General-Vicar. — Ja ſogar Dobner, obſchon er bereits ſeit 1752 oder 1753 nur einen Johannes von Pomuk und zwar den von 1393 als unſern Heiligen annahm (l. c. pag. 6. not. a. und pag. 46. not. kk), ſcheint noch im Jahre 1779 es nicht gewagt zu haben, dieſe Anſicht öffentlich zu vertreten; in ſeiner Vorrede zum Chronicon Benessii Krabice de Waitmile (ſ. Monumenta historica Boëmiae p. 4) ſchreibt er nämlich aus Anlaß eines Gerüchtes, als ſei dieſes Chronicon zum Behufe des Canoniſations-Proceſſes nach Rom geſendet worden und ſo abhanden gekommen: „Nam quale pro Martyrio S. Joannis ex illo elici potuit testimonium, cum idem auctor Chronicon suum cum anno 1374 abruperit, constet autem, S. Joannem Nepomucenum annis novem posterius Martyrio affectum"?

[2]) Vgl. hiezu noch Zimmermann, Vorbote, S. 22.

[3]) Vgl. z. B. l. c. pag. 47.

[4]) Die Urtheile über dieſe Abhandlung, die, im Manuſcript ſchon am

worin er von der alten Tradition als Ursache des Martyrertodes die Beichte — die Bestätigung der Abtswahl war nach ihm nur ein Vorwand Wenzels, — von den Neueren die Identität beider Johannes annahm, und so eine „vermittelnde Ansicht", wie sie Palacký genannt hat, aufstellte. — Dieselbe gewann immer mehr an Boden, namentlich seit den archivalischen Forschungen Höfler's und Frind's, und ist gegenwärtig in der katholischen Gelehrtenwelt so verbreitet, daß es für gewagt gehalten werden könnte, nicht 1893, sondern das Jahr 1883 als das fünfte Centenarium des Martyrertodes unseres h. Johannes von Nepomuk festzuhalten[1]).

---

15. September vollendet, ohne Vorwissen des Verfassers in Druck gegeben ward (cf. praef. Editoris pag. 4), lauten äußerst verschieden, Dobrowský (a. a. O., S. 111) verurtheilt sie scharf um der vielen „unstatthaften Hypothesen" willen; — Zimmermann (Vorbote S. 22) nennt sie „ernstlos"; — Ginzel (im Kirchenlexicon von Wetzer und Welte. 1850. Art. Johannes v. Nep.) sagt von ihr: „Das Schriftchen enthält bloß 50 Seiten; aber es wird eine Hauptschrift bleiben in der zahlreichen Literatur über Johannes von Nepomuk"; — Palacký (Geschichte von Böhmen, Bd. III. Abth. I. 1845. S. 62. Anm. 70.) gesteht zu, daß Dobner „einige Blößen gab", hält aber dessen Satz in der Hauptsache gar nicht für so „unbegründet oder unwahrscheinlich, als es Dobrowský behauptete".

[1]) Wir geben hier ein Verzeichniß der hauptsächlichsten Werke und Autoren, die über diese Frage, in wie fern sie unter Katholiken streitig ist, ausführlicher gehandelt haben. Diejenigen, welche „für 1383" citirt werden, unterscheiden zwei Johannes von Nepomuk, die „für 1393" aber nehmen nur Einen an.

Für 1383:

Acta utriusque Processus in causa Canonisationis Beati Joannis Nepomuceni Martyris, super fama Sanctitatis, Virtutum et Miraculorum, ut et super Casu excepto, seu Cultu publico, huic Beato ab immemorabili tempore ante Bullam Urbani VIII. Pontif. Max. exhibito; Pragae constructa, Romae examinata, et secuta Beatificatione approbata. Viennae Austriae. Anno MDCCXXII. Die Acten des ersten Processes reichen bis S. 190; die des zweiten von S. 191—496, in 4°.

Acta Canonizationis seu Declarationis Martyrii B. Joannis Nepomuceni, Canonici Ecclesiae Metropolitanae Pragae. Romae MDCCXXVII. 292 Seiten in Folio. Dann folgen, jedes mit eigener Paginirung, die Animadversiones Fidei Promotoris (6

Allein einerseits ist die Frage um das Todesjahr keineswegs von so untergeordneter Bedeutung, als es scheinen möchte; andererseits sprechen für die ältere, durch die Canonisations-Acten bestä-

---

Seiten), die Responsio facti et juris ad Animadversiones (32 Seiten), endlich ein Summarium additionale (11 Seiten).

Joann. Thom. Adalb. Berghauer, Protomartyr Poenitentiae ejusque Custos semper fidelis Divus Joannes Nepomucenus Vol. I. Augustae Vindelicorum et Graecii MDCCXXXVI. — Vol. II. Augustae Vindelicorum MDCCLXI.

Desselben Verfassers gegen Valentin Löscher gerichtete, 1730 zu Dillingen erschienene „Apologia oder Schutzschrift für den h. Joanne Nepomuceno Priester und Martyrer" u. s. w. übergehen wir, weil sie mit unserer Frage sich nicht beschäftigt.

Matth. Johann Brada, Bürger von Nepomuk. Gibt es einen heiligen Johann de Nepomuk? An den irrenden Ritter von Steinsberg. Im Jahre 1784. (Ohne Druckort).

Franz Pubitschka, Chronologische Geschichte Böhmens. 7. Band. Prag 1788. S. 45—65. Vgl. S. 124—132. — Derselbe, Unusne, an duo Ecclesiae Metropolitanae Pragensis Canonici Joannes de Pomuk nomine, Wenceslai IV., Bohemiae Regis, jussu de ponte Pragensi in subjectum Moldavae fluvium proturbati fuere? Pragae 1791. [Auch deutsch bearbeitet unter dem Titel: „Ehrenrettung des h. Johannes von Pomuk wider zwei Gattungen neuer Skribenten", ebenfalls 1791].

P. Johann Nep. Zimmermann (Kreuzherr), Vorbothe einer Lebensgeschichte des heiligen Johann von Nepomuk, Beichtvaters der Königin Johanna. Prag 1829.

Domcustos Wenzel Franz Neumann, Hundertjährige Jubelfeier der Heiligsprechung des hl. Johannes von Nepomuk, Martyrers und böhmischen Landespatrons. Prag 1829.

Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland, (Jahrgang 1845. Bd. 2. S. 650—655). XLIV. Johann von Nepomuk. Eine historisch-kritische Skizze, auf Veranlassung des Werkes: „Geschichte von Böhmen, von Karl Wilmarshof. Leipzig 1844".

Controversia de S. Joanne Nepomuceno. Als Manuscript gedruckt 1881. Verfasser nicht genannt. — Eine günstige Besprechung brachte der Mainzer „Katholik" 1881 im Juliheft, gegen welche als Replik zwei Artikel in derselben Zeitschrift (1882. März. April.) von dem Recensenten der Frind'schen „Denkschrift" erschienen.

Für 1393.

Gelasius Dobner e Scholis Piis Exprovincialis, Vindiciae sigillo Confessionis divi Joannis Nepomuceni Protomartyris Poeni-

tigte Anschauung die Einmüthigkeit der Tradition und der Historiker, wie auch uralte Denkmäler und handschriftliche Aufzeichnungen so stark, und erweisen sich die dagegen erhobenen Schwierig-

---

tentiae assertae. Pragae et Viennae. 1784. (Nach Anderen: „Dissertatio de existentia divi Joannis Nepomuceni in Metropolitana Pragensi"). — Auch in freier deutscher Uebersetzung erschienen unter dem Titel: „Beweis, daß der h. Johannes von Nepomuk um des Beichtsiegels willen gemartert worden ist". — Eine verurtheilende Kritik hierüber schrieb Joseph Dobrowský, (Literarisches Magazin von Böhmen und Mähren, Prag 1787 III. Stück. S. 101—126, der aber selbst schwankt, und daher weder in dieser Reihe, noch in der vorigen eine Stelle findet.

Dr. Ginzel, Artikel „Johannes von Nepomuk" in der ersten Auflage des Kirchenlexicons von Wetzer und Welte, Bd. 5. 1850.

Dr. C. Höfler, Ruprecht von der Pfalz genannt Clem, römischer König. Freiburg im Breisgau 1861. Seite 89. 91. u. ff. — Derselbe, Geschichtschreiber der husitischen Bewegung in Böhmen (herausgegeben von der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien). Theil I. 1856 S. XLV—XLIX etc.; Theil III. S. 151—153.

Dr. Adolf Würfel, Legende des hl. Johannes von Nepomuk. Prag 1862.

Anton Frind, Der geschichtliche heilige Johannes von Nepomuk. Eger 1861. und in zweiter verbesserter Auflage Prag 1871. — Derselbe, Kirchengeschichte Böhmens, Band III. 1872. (§. 7. S. 31. 32, und §§. 8. und 9. S. 35—46), wie auch „Geschichte der Bischöfe und Erzbischöfe von Prag" 1873. — Seine Hauptschrift aber ist: „Der heilige Johannes von Nepomuk. Denkschrift zur Feier des dritten fünfzigjährigen Jubiläums der Heiligsprechung". Prag 1879. — Sehr anerkennende Urtheile über die letztgenannte Schrift brachten die historisch-politischen Blätter (Bd. 83. Heft 7. XLIV. S 558—560) aus der Feder des Dr. Leopold Janauschek; ferner „der Katholik" (1879. April S. 393—407); und die „Stimmen aus Maria-Laach" (Bd. 18. 1880. S. 129—139) von P. R. Bauer S. J., der die Frind'schen im Auszuge gegebenen Argumente gegen die „Sybel'sche Zeitschrift" (Jahrgang 1872. Bd. 27. S. 225) zu verwerthen sucht.

Thomas Novák, Život S. Jana Nepomuckého (Leben des h. Johannes von Nepomuk) 1862. — Derselbe, (ebenfalls in böhmischer Sprache), Úvahy o S. Janu Nepomuckém (Reflexionen über den h. Johannes von Nepomuk) 1871.

Dr. Clemens Borový, Sv. Jan Nepomucký. (Der h. Johannes von Nepomuk). 1878.

Von akatholischen Schriften über unsern h. Martyrer wird

keiten als so wenig unlösbar, daß es uns Niemand verargen wird, wenn wir das Ergebniß mehrjähriger Studien den Verehrern des großen Erzmartyrers für das h. Beichtsiegel vorzulegen kein Bedenken tragen. Wir werden im Folgenden die einzelnen der vier erwähnten Momente, ohne Polemik, mit Ruhe und einzig in der Absicht, der Wahrheit zu dienen, der Reihe nach untersuchen.

II.

Um mit der Bedeutung der Frage um das Todesjahr des h. Johannes von Nepomuk zu beginnen, so handelt es sich hiebei nicht bloß um einen Nebenumstand der Zeit, sondern um das unerschütterte Ansehen der Prozeß-Acten für unseren Fall, und damit des Canonisations-Verfahrens überhaupt. Allerdings läugnen das die Vertreter der Identität, und suchen das Resultat ihrer Forschungen mit den Acten nach Thunlichkeit zu vereinigen, wie denn ihre Ab-

---

hier und im Folgenden keine Notiz genommen, weil einerseits diese Abhandlung nur eine unter den katholischen Gelehrten viel besprochene Controverse betrifft, andererseits jene Lucubrationen außer Plagiaten und Willkürlichkeiten fast nur gehässige Verdächtigungen, auch wohl offene Lügen enthalten. So urtheilt z. B. über den Hauptverfechter dieser feindseligen Richtung, Otto Abel, mit vollem Rechte Dr. Höfler (Geschichtschreiber I. S. XLIX.): „Dr. Abel hat sich durch seine Schrift über Johann von Nepomuk" (Legende vom h. Johann v. N., Berlin 1855) „ein Denkmal seines kritischen Verfahrens gesetzt, welches weder ihm, noch denjenigen Ehre macht, die dieses Buch, wohl seiner Calumnien wegen, mit Jubel begrüßten". (Vgl. über dasselbe auch Frind, Denkschrift S. 119 u. ff). Ein ähnliches Urtheil verdient A. H. Wratislaw, M. A. „Life, Legend , and Canonization of St. John Nepomucen, Patron saint and Protector of the Order of the Jesuits. London. 1873. — Tiefer an Werth noch stehen der aus Prag eingesendete Artikel aus der République français (14. Juillet. 1875), der seinerzeit in Frankreich und anderswo gewaltigen Lärm erregt hat, — und das in Leipzig 1876 erschienene Buch: „Bilder aus Böhmen" (S. 164—188), woraus Frind (l. c. S. 120—122) eine Probe gibt. Wahrlich, bei Lesung solcher und ähnlicher Leistungen kommt einem das Wort des Bollandus in den Sinn (v. praefatio generalis in vitas SS. Cap. III. §. IV. Tom. I. edit. nov. pag. XXXVIII. B): „Non esset difficile, eorum retundere impudentiam, sed non sunt tanti. Suum illum insulsissimum salem, quacunque in re voluerint, consumant. Nihil eos moramur".

ſicht eine lautere, und nur auf die Vertheidigung der Kirche und des h. Martyrers des Bußſakramentes gerichtet iſt. Allein bei der Wichtigkeit der Sache[1]) iſt es durchaus nothwendig, daß auch die kleinſten Bedenken gehoben ſeien, und den Gegnern jeder, ſelbſt nur ſcheinbar begründete Anlaß zum Spott benommen werde. Läßt ſich nun dieſes unter der Vorausſetzung, daß die „vermittelnde Anſicht" die richtige ſei, mit aller Sicherheit behaupten?

Zweierlei Bedenken ſind es vorzugsweiſe, die hier entſtehen. Das erſte betrifft die Perſönlichkeit Desjenigen, über den die Unterſuchungen[2]) zum Behufe der Canoniſation ſtattfanden. Zur Zeit der Canoniſations-Proceſſe nahm man, wie Niemand läugnen wird, allgemein zwei unter ſich verſchiedene Johannes von Pomuk an, einen älteren vom J. 1383, und einen jüngeren vom J. 1393, und dieſe Anſchauung — ob ſie von Hajek entlehnt war, oder nicht, iſt hiebei gleichgiltig, — hatten auch Alle, die bei den Verhandlungen als Antragſteller, Opponenten, Vertheidiger, Zeugen, Richter oder als was immer betheiligt waren. In den Acten ſelbſt werden dieſe zwei Johannes erwähnt[3]). Die Unterſuchungen aber, wie ſchon die Interrogatorien und die vorgelegten Hiſtoriker beweiſen, ließen den General-Vicar völlig unbeachtet, und beſchäftigten ſich allein mit dem Beichtvater der Königin von 1383. Hat alſo nur

---

[1]) De gravitate causarum Canonizationis vgl. Benedict XIV., de serv. Dei beatif. et Beat. canoniz. lib. I. cap. XV. nn. 1—9. Uns intereſſirt beſonders der Ausſpruch Innocenz IV. (l. c. n. 4.): „Cum in re tam profundi judicii tanta expediat maturitatis cautela procedi, ut iis, qui perversitatis haereticae fermento corrupti loqui audent mala de bonis, et in electis pingere maculam, ut Ecclesiae sponsae Christi species decoloretur in membris, nullus insultandi Fidelibus aditus relinquatur".

[2]) Drei Proceſſe wurden angeſtrengt, zwei im Namen des Erzbiſchofes von Prag über den Ruf des Martyriums und der Wunder (von 1715 bis 1719), und über den Cult des Dieners Gottes ſeit undenklicher Zeit (1719 und 1720), der dritte im Namen des apoſtoliſchen Stuhles über das Martyrium und deſſen Urſache und über die Wunder (1723 bis 1725). (Vgl. Proc. Apost., Responsio ad Animadvers. §. 41.) alle drei hauptſächlich in Prag (vgl. Proc. Apost., Summar. num. 1.)

[3]) Im erſten Prozeß super fama, und im dritten oder apoſtoliſchen, in jedem zweimal d. i. ſowohl in den Animadversiones Fidei Promotoris am Ende, als auch in den entſprechenden Responsiones.

der erstgenannte existirt; so ist es schwer abzusehen, wie die Processe nicht einer Persönlichkeit gegolten haben sollen, die in Wirklichkeit nie gelebt habe. Das wurde denn auch katholischerseits der Dobner'schen Ansicht sogleich entgegengehalten[1]); ja, einer ihrer vordem gefeiert'sten Vertreter[2]) machte Rom geradezu einen Vorwurf daraus, daß „unter einem allerdings historischen Namen eine fingirte Person heilig gesprochen worden sei".

Und diese Irrung in der Persönlichkeit wäre mehr als eine bloß die Oberfläche berührende; denn das gesammte Lebensbild des h. Beichtvaters, wie es die Canonisations-Bulle kurz, aber genau nach den Acten gezeichnet, ist mit dem des General-Vicars, wie die Geschichte es bietet, so wenig im Einklang, daß Prof. Wenzel Tomek[3]), wie Wenige ein Kenner der Begebnisse in Böhmen zu Karl's IV. und Wenzels Zeiten, schreibt: „Aus dem, was ich soeben erzählt habe, geht hervor, daß ich mit jenen älteren und neueren Schriftstellern, welche den General-Vicar Johann von Pomuk für den h. Johann von Nepomuk halten, nicht übereinstimme. Ich kann aus dem Grunde nicht beistimmen, weil in der Heiligsprechung des Johannes von Nepomuk durch den päpstlichen Stuhl seine Person nicht gemeint war, und weil die fromme Meinung des Volkes[4]) Anfangs des vorigen Jahrhunderts, auf welche bei jener Heiligsprechung das Augenmerk gerichtet war, sich nicht auf diesen Johann von Pomuk, sondern auf eine andere Person bezog".

[1]) Vgl. Dobrowský, S. 112, Zimmermann S. 120.

[2]) Der Verfasser des anonym erschienenen Buches: „Reform der römischen Kirche in Haupt und Gliedern. Aufgabe des bevorstehenden römischen Concils. Leipzig 1869". Vgl. Kap. VIII., wo von Reformen des Cultus gehandelt wird, S. 139.

[3]) In seiner böhmisch geschriebenen „Geschichte von Prag", Bd III. 1875. S. 372 Anm. — Auf O. Abel und die im Text citirte Stelle Tomek's verweist J. Loserth für seine Behauptung, daß den h. Johannes „die wissenschaftliche Kritik unserer Tage seines Heiligenscheines zum besseren Theile beraubt" habe (!). (Vgl. seinen Codex epistolaris des Erzbischofes von Prag Johann von Jenzenstein, im Archiv für österr. Geschichte, herausgegeben von der kais. Akad. d. W. Wien 1877. Einleit. S. 272). Nun wir kennen Höflers Kritik über Abel (s. oben I. Anm. 9. am Schluß), und Tomek's Aeußerung besagt nur, daß er sich den Identikern nicht anschließe, und zwar im Hinblick auf die Canonisations-Acten und die alte Landes-Tradition.

[4]) Böhmisch: „zbožné mínění lidu" d. i. die Tradition des Landes.

Man hat freilich, um diesem Einwurfe zu begegnen, erwidert, der apostolische Stuhl habe doch nur denjenigen Johann von Pomuk heiligsprechen wollen und in der That heiliggesprochen, dessen heilige Ueberreste in dem vielverehrten Grabe im Prager Dome ruhen; das sei aber nach authentischen Urkunden eben der General-Vicar. — Allein abgesehen von der, wie später gezeigt werden soll, nicht so zweifellosen Authenticität der Urkunden selbst oder ihrer Deutung; abgesehen auch von dem zu großen Gewichte, das man der Untersuchung des Grabes eines Heiligen bei Canonisations-Verhandlungen[1]) beizulegen scheint: bekräftigt und vermehrt die obige Erwiderung nur unser erstes ausgesprochenes Bedenken. Denn die Richter in Prag, wie in Rom theilten insgesammt die allgemeine Ueberzeugung, welche besonders damals zum mindesten schon seit etwa zwei Jahrhunderten öffentliche Tradition des Prager Metropolitan-Capitels war, daß in dem berühmten Grabe bei St. Veit nicht der General-Vicar, sondern der Martyrer vom J. 1383 bestattet liege[2]). Mithin hätten, unter der Voraussetzung

[1]) Benedict XIV. spricht hierüber de serv. Dei beatif. l. II. cap. LI. Nach der Formel der Remissorial-Briefe ist die Besichtigung des Grabes nur eine Vervollständigung der vorausgegangenen Verhandlungen („pro finali complemento praemissorum") und übt auf dieselben keinen wesentlichen Einfluß. Sie findet sowohl in dem Processe über die Tugenden (oder das Martyrium) und die Wunder statt, als auch in dem Processe über den Nicht-Cult oder über den Cult seit unvordenklicher Zeit. Im ersten Falle wird das Grab von innen und von außen besichtigt, in den zwei letzteren in der Regel nur von außen. Im Johanneischen Processe ward das Grab des Heiligen auch von innen zweimal untersucht, das erste Mal am 15. April 1719, wobei die Spuren des gewaltsamen Sturzes von der Brücke und namentlich die Unversehrtheit der Zunge zu Tage traten, das zweite Mal am 17. Januar 1725, also nach bereits erfolgter Beatificatio aequipollens, wobei, außer der Unversehrtheit, auch die wunderbare Färbung und Anschwellung der hl. Zunge beobachtet wurde, (Vgl. Proc. II. Summar. num. 14; und Proc. Apost. Summar. num. 37. et 38.).

[2]) Im Summarium des 2. Processes num. 14. §. 10 wird berichtet, daß die zwei zur Prüfung der Aufschrift des Grabsteines „Joannes de Pomuk" herbeigezogenen Alterthumskenner, Johann Florian Hammerschmidt und Wenzel Constantin Potuček, in Kraft ihres Eides, das Urtheil abgaben „quod sit in hoc lapide sepulchrali talis character, prout illo tempore, videlicet de anno millesimo tercentesimo octuagesimo tertio in usu erat." Von Hammerschmidt über wissen

„der vermittelnden Ansicht", die Richter und mit ihnen seit Jahrhunderten das Domcapitel nicht gewußt, wessen heilige Ueberreste eigentlich der Gegenstand der ununterbrochenen, immer mehr wachsenden Verehrung wären, und erst Decennien nach der Canonisation hätte die Wissenschaft die Wahrheit enthüllt. Ob eine solche, alsdann nothwendig sich ergebende Annahme geeignet ist, das Vertrauen in die Verläßlichkeit der Proceß-Verhandlungen und die Achtung vor den Canonisationen Seitens der Kirche aufrecht zu erhalten? —

Zwar sagt man, die Kirche sei einer gesunden Kritik nie entgegen gewesen, der päpstliche Stuhl habe es nicht nur nicht getadelt, wenn manches, was sogar im römischen Martyrologium oder Breviere vorkomme, und auf diese Weise gewissermaßen Ueberlieferung der ganzen Kirche sei, auf neue und genauere Untersuchungen hin, sei angezweifelt und richtig gestellt worden[1]), sondern habe selbst zu wiederholten Malen Veränderungen und Verbesserungen angeordnet; also könne es nicht unstatthaft sein, nach Entdeckung

---

wir, daß er den General-Vicar und einst ebenfalls Canonicus von Wyssehrad, der wegen Bestätigung des Kladrauer Abtes den Tod gefunden, ob „confirmationem Abbatis Cladrubensis a Fratribus legitime electi non exspectato prius consensu Regio", ausdrücklich von dem h. Johannes unterschied „der die Beichte der Königin Johanna nicht offenbaren wollte", „qui noluit confessionem reginae Johannae revelare". Siehe sein Buch: „Gloria et Majestas SS. Regiae exemptae es nullius Dioeceseos Wissehradensis Ecclesiae SS. Apost. Petri et Pauli" pag. 289 (in der Controversia pag. 28). — Eine deutliche Bekräftigung des im Texte Gesagten.

[1]) So hat unter anderen der Bollandist Janning, ohne von der kirchlichen Behörde getadelt zu werden, den Nachweis versucht und erbracht, daß der im römischen Martyrologium unter dem 19. Juni genannte h. Martyrer Bonifaz mit dem 1008 gestorbenen und unter dem 15. Oktober verehrten Erzbischof Bruno, dem ersten Martyrer des Camaldulenser-Ordens, Eine und dieselbe Person sei (cf. Acta SS., Conr. Janningi Commentarium novum, in Append. ad tom. IV. Junii). — Auf diese und ähnliche Beispiele scheint Dobner anzuspielen, wenn er (l. c. pag. 47. not. mm.) schreibt, „plures Sanctos duplici et diverso nomine, vitae gestorumque varietate cultos, duosque creditos fuisse, quos nonnisi unum eundemque esse hodie constat". — Der Anfangs genannte Augustiner P. Athanasius hat in seiner zweiten Dissertation sich ausdrücklich auf jenes Beispiel berufen.

früher unbekannter Quellen, in Betreff der Person des hl. Martyrers des Beichtsiegels von der alt hergebrachten Meinung abzuweichen. — Der Vordersatz ist richtig; Benedict XIV. selbst gibt schlagende Belege dafür[1]). Nicht so der Nachsatz; denn es ist auch, was das Ansehen anbelangt, ein Unterschied zwischen dem Martyrologium und den eigenen Lesungen (lectiones propriae) des Breviers, die nur von der Congregation der h. Gebräuche gutgeheißen sind, und zwischen den Canonisations-Acten, die ihre endgiltige Bestätigung durch eine päpstliche Bulle erhalten haben. Was in den ersteren enthalten ist, wird als verbesserungsfähig betrachtet, und ist thatsächlich öfter verbessert worden; was den letzteren entnommen wird, gilt als so sicher, daß es einer weiteren Prüfung nicht benöthigt[2]). Demnach kann aus dem Verfahren, das in den angedeuteten Fällen gebilligt wird, nicht sofort geschlossen werden, es sei dasselbe Verfahren auch gegenüber den Ergebnissen von Canonisations-Processen gestattet[3]), — und das vielleicht mit am wenig-

[1]) Bezüglich des Martyrologiums op. cit. IV. p. II. c XVII, bes. nn. 9. 10.; bezüglich des Breviers ibid. c. XIII. nn. 7. 8. — Ueber die Art, wie in dergleichen Fällen der kathol. Gelehrte vorzugehen habe, finden sich treffliche Winke in Dr. H. Lämmers parergon historico-criticum „De Martyrol. Romano" (Ratisb. 1878.) §§. LX. LXI. LXII.

[2]) Benedict XIV. (cf. op. cit. lib. IV. part. II. cap. X. num. 5.) schreibt: „Sapienter monet Guyet de fest. propr. Sanctor. lib. 3. cap. 3. quaest. 4. in fine, si agatur de Sanctis canonizatis, quorum extent Acta, aut Bullae Canonizationis, tuto ex eis desumi posse lectiones proprias. Quod tamen sic intelligendum est, non ut tantum lectiones propriae ex dictis Actis et Bullis desumi possint, sed ut deducta ex eis ulteriori non indigeant examine".

[3]) Eine weitere Bestätigung scheint uns in der Verwahrung mancher Päpste gegen die Auffassung zu liegen, als sei, wenn sie der Kürze wegen einige Einzelnheiten aus den approbirten Canonisations-Verhandlungen in ihren Bullen nicht erwähnen, das Nichterwähnte deßhalb für minder glaubwürdig oder für unwahr zu erachten; als so selbstverständlich sichere und festgestellte Wahrheit setzen sie dasjenige voraus, was in den Bullen aus dem Leben der betreffenden canonisirten Heiligen erzählt wird. Benedict XIV. (op. cit. lib. I. cap. XXXVI. §, XIV. n. 38) führt zwei Beispiele an. Das eine von Honorius III., der bei Gelegenheit der Canonisation des seligen Wilhelm, Erzbischofes von Bourges, als Grund, warum er über dessen Tugenden und Wunder keine Einzelnheiten berichte, Folgendes angibt: „Quae, tum quia vobis nota sunt, tum quia pro sui multitudine non possunt sub brevi-

sten, wenn es sich um eine Sache von solcher Wichtigkeit handelt, wie es die Person des Canonisirten selbst ist. Das ist das erste Bedenken, welches gegen die „vermittelnde Ansicht" entsteht.

Das zweite betrifft die Beweise, die insbesondere für den öffentlichen Cult ab immemorabili, und für die Ursache des Martyriums in dem dreifachen Processe niedergelegt sind. Dieselben bedürften, wenn es wirklich nur Einen Johannes von Pomuk und zwar den General-Vicar gegeben, jedenfalls einer Revision. Oder kann behauptet werden, was die Acten über den Heiligen besagen, daß er gleich nach seinem Tode einen Cult erhalten, wie er im Namen der Kirche einem bereits „im Himmel Triumphirenden" erwiesen wird[1]), wenn, was vom General-Vicar gewiß ist, für ihn Seelenmessen gestiftet und Anniversarien mit Requiem und Todten-Officium gehalten worden sind[2])? Solche Messen und Jahresgedächtnisse können allerdings auch für einen Dahingeschiedenen stattfinden, den man als Heiligen ansieht, sie hindern nicht die fama

tate narrari, praesenti paginae non duximus inserenda; melius aestimantes, scripturo gloriosam ejus Historiam universam relinquere, quam paucis auctoritatem Bullae nostrae appositione praestando, eam reliquis quodammodo derogare." Das zweite Beispiel ist Benedict XIII., von welchem unser Autor schreibt: „... voluit, ut Bullae Canonizationum, quae in suo Pontificatu expediebantur, sive Canonizationes a se factae essent, sive ab aliis Pontificibus, breves essent, utque pauca tantum in eis attingerentur de vita, de miraculis, et de earum cursu judiciali, eo potissimum innixus fundamento, quod omnia narrari non possent, ne Bullae excrescerent in immensum; quodque, si forte aliqua in Bullis ipsis omitterentur, in quibus utique propter sui amplitudinem videri possent omnia exponenda fuisse exposita, ansa praeberetur asserendi, quae essent omissa, veritate carere". — Wie man demnach in den Worten der Canonisations-Bulle, die derselbe Papst Benedict XIII. in Betreff unseres hl. Johannes von Nepomuk erlassen hat, (v. non longe ab initio): „...maxime decet, ut de Beato Martyre aliqua proferamus", finden konnte, daß die Bulle „auf Gründlichkeit keinen Anspruch mache" (vgl. Frind, Denkschrift, S. 107. Anm. 9. b.), ist uns nicht klar.

[1]) Siehe de serv. Dei beatif. l. II. cap. VII. n. 5.; vgl. damit im Proceß II. Summar. n. 15. B. Dicta testium und die Informatio. De justitia sententiae. Art. II. §. 16. wie die Responsio ad Animadv. §. 23.

[2]) Vgl. Berghauer I. pag. 374. Pubitschka. Unusne, pag. 63. not. a. und Controversia pag. 37. et 38.

sanctitatis; aber mit dem cultus publicus[1]), wie er in den canonischen Processen verstanden wird, sind sie wohl nicht vereinbar.

Aehnlicherweise reichen auch Benennungen, wie: Sanctus[2]), Beatus[3]), oder Berichte von Wundern[4]), für sich allein zum Nachweise eines öffentlichen Cultes nicht hin. Bezüglich der erwähnten Benennungen im Allgemeinen sagt Lambertini[5]) sehr gut: „. . . die einfache Benennung Martyrer oder Heiliger, die von Einzelnen angewendet wird, gibt zu erkennen, was sie selbst dachten, für die Feststellung eines öffentlichen Cultus jedoch ist sie nicht genügend; denn es kann der Fall eintreten, und er tritt öfters ein, daß Manche einen Menschen für einen Heiligen und Martyrer halten, und daß demselben kein öffentlicher Cult erwiesen wird". — Wunderberichte aber können wohl ein Zeugniß für die opinio sanctitatis vel martyrii sein; für einen cultus publicus sind sie es nicht, wie denn

[1]) Vgl. de serv. Dei beatif. l. II. cap. XII. n. 11 et cap. XIII. n. 4.

[2]) „Vicarius jam Martyr sanctus" in der Jenzenstein'schen Klageschrift (art. XXVI., bei Pubitschka, Geschichte, Anhang, pag. XI.).

[3]) „Beatus Joannes de Nepomuk me fecit", — Beisatz eines Ungenannten vom J. 1510 zu einer Schenkungsurkunde des Jahres 1374 (s. Tomek, bei Frind, Denkschr. S. 59). Wir werden später sehen, daß es nicht einmal ganz unzweifelhaft ist, ob hier wirklich der General-Vicar verstanden werden müsse. — Bemerken wir aber zugleich, daß der Erzbischof Jenzenstein ebenfalls in einem Codex des Dechanten Hilarius († 1468) „Beatus" heißt, „Iste est mortuus in Curia Romana, et dicitur Beatus" (v. Dobner, Monumenta, tom. III. pag. 42. not. q. coll. Berghauer I. pag. 105). Von einem öffentlichen Culte desselben ist trotzdem keine Spur. Sein Anniversarium wurde am 17. Juni abgehalten. (v. Pessina, phosphor. pag. 700).

[4]) „. . . . Joannes pro tunc Vicarius in Spiritualibus, Dei gratia Martyr effectus, quia adustus, calcibus pressus, finaliter est submersus, clarescentibusque miraculis est ostensus". So der Regular-Canoniker von Raudnitz, und des Erzbischofes vertrauter Freund, der die „Vita Joannis de Jenczenstein" wahrscheinlich gegen Ausgang des Jahres 1402 geschrieben hat. (S. die Ausgabe Dobrowský's. Pragae. 1793. pag. 43. 44.).

[5]) Siehe II. Proc. Animadvers. Fidei Promotoris §. Quod autem exhibitio (in fine) „. . . . simplex denominatio Martyris et Sancti, quae fiat ab aliquibus, patefacit, quid ipsi sentirent, sed ea satis non est pro publico cultu; dari enim potest casus, et saepius datur, quod nonnulli existiment aliquem hominem esse sanctum et esse Martyrem, et quod illi publicus cultus non exhibeatur".

auch die glänzendsten Wunder selbst einen solchen nicht zu veranlassen oder zu befestigen und zu erweitern geeignet sind, sein thatsächliches Vorhandensein jedoch sicherlich noch nicht bekunden[1]. Ueberdieß nimmt es der Verfasser der „Vita Joannis de Jenczenstein", der von „glänzenden Wundern" als Erweisen des Martyriums des General-Vicars berichtet, mit dem Begriffe von solchen so wenig streng[2], daß man durchaus nicht genöthigt ist, an eigentliche Wunder, etwa an die beim Grabe des Heiligen geschehenen, oder an die Lichterscheinungen über dem Wasser, zu denken, sondern daß es genügt, darunter die von alten Chroniken[3] erwähnte und vielfach als ein Strafwunder für die Ertränkung des Johannes betrachtete furchtbare Dürre in Böhmen vom J. 1393, der eine außergewöhnliche Ueberschwemmung vorausgegangen war, zu verstehen. Können nun diese Ereignisse von 1393 gemeint sein: so wäre es um so schwieriger, aus ihnen oder vielmehr aus dem Berichte über sie für einen öffentlichen Cult des General-Vicars etwas zu folgern, als die zwei von Berghauer[4] angeführten Stiftungen für dessen Seele vom J. 1396 datiren, und die Commenden fortdauerten.

Indessen gesetzt auch, die Nicht-Nachweisbarkeit der kirchlichen Verehrung gleich nach dem Tode, wie diese die Proceß-Acten in

[1]) Sehr lesenswerth ist, was Berghauer (l. pag. 374) hierüber gerade mit Rücksicht auf den General-Vicar schreibt.

[2]) Man vergleiche cap. XVIII. De fama ejus et magnificentia operum ejus z. B. pag. 52 et seq.

[3]) So das Chronicon Lipsiense bei Höfler, Geschichtschr. S. 7. — Chronicon Mellicense. bei Pubitschka, Unusne pag. 25. — Chronicon Anonymi, in Scriptores rer. boh. II. pag. 455, bei Frind, Denkschr. S. 41 u. S. 83. — Tetschner Handschrift, in Scriptor. rer boh. III. pag. 6. bei Frind, l. c. S. 83. Die zwei letzteren besagen ausdrücklich, die Dürre sei eingetreten „in memoriam hujus Doctoris" und „in memoriam necis hujus Doctoris submersi". — Lupacius berichtet Aehnliches von der Ueberschwemmung zum Jahre 1393. „Hanc inundationem", sagt er, „plerique censebant esse hujus Joannecii necis insontis Dei permissu vindicem". (Rerum bohem. Ephemeris. XIX. April bei Zimmermann, Vorbote, S. 83). Und zum 5. December schildert er die 1392 am Vorabende des h. Nikolaus erfolgte Ueberschwemmung, und dann die Trockenheit des nächsten Jahres und schließt: „Ea inundatione et siccitate insolita quidam judicabant puniri insontem caedem presbyteri Johanconis, quem rex in Wetava pro fluente submergi mandavit". (Ibid. S. 84). [4]) l. c. p. 374.

Betreff des Martyrers des Beichtsiegels behauptet haben, sei von geringerem Belange, da der casus exceptus nur von einem hundertjährigen Culte seit 1534 handele; so wird bezüglich des 1393er Johannes von Pomuk die Schwierigkeit nicht leicht beseitigt. Denn wie ließe sich darthun, daß anstatt des Trauergedächtnisses für den General-Vicar vom 20. März später für ebendenselben eine festliche Feier am 16. Mai sei eingeführt worden? Die Tradition schweigt hierüber, die Historiker wissen nichts davon, und urkundliche Belege fehlen. — Und so wankt bei Annahme der „vermittelnden Ansicht", der Beweis für den cultus des h. Johannes von Nepomuk ab immemorabili, — ein Beweis, auf dem unmittelbar die beatificatio aequipollens beruhte.

Nicht anders steht es mit dem Beweise für die causa Martyrii[1]), die Bewahrung des Beichtsiegels, die den Angelpunkt der ganzen Canonisations-Verhandlung in Betreff unseres Heiligen bildete, und in allen drei Processen[2]) auf das eingehendste und strengste untersucht ward. Die Tradition erkennt diese neue Martyrer-Krone einem von dem General-Vicar verschiedenen Johannes zu, ebenso die Historikor seit Hajek, von den älteren Chronisten, die vom Beichtgeheimniß reden, nehmen die Proceß-Acten und zwar mit Recht den Paul Zidek für den Johannes der Tradition in Anspruch; das Zittauer Stadtbuch bezeichnet ausdrücklich diesen; Thomas Ebendorfer kann zum mindesten von ebendemselben erklärt werden[3]). Von den in Frind's Denkschrift[4]) angeführten sechzehn chronikalischen Zeugnissen für den ertränkten General-Vicar aus der Zeit 1393

[1]) Ueber die Bedeutung derselben im Allgemeinen siehe Benedict XIV. op. cit. lib. III. cap. XIII. num. 1 und cap. XIX. num. 1. et 2.

[2]) Vgl. im ersten: Summar. §§. 7. 8. 9., — im zweiten: Summar. §§. 5. 6. 7., — im dritten: Summar: §§. 11. 12. 13. 14.

[3]) Weiter unten wird sich Gelegenheit finden, die letzten drei Behauptungen näher zu begründen.

[4]) S. 38—43. Uebrigens sei uns hier die Bemerkung gestattet, daß das Citat auf S. 43 Anm. 17. „Pubitschka Unusne 15" bezüglich der alten Handschriften von Kuttenberg und Budweis ein Schreibfehler zu sein scheint. — Pag. 38, wo Pubitschka abermals von der causa necis handelt, nennt er zwar das Chronicon Budvicense und nur dieses, schreibt aber: „a Chronico Budvicensi causam in aliquorum invidiam conjici". Aehnliches sagt er in seiner „chronologischen Geschichte", Bd. VII. S. 50.

bis 1480; fallen mithin zwei, die des Beichtsiegels als der Ursache des gewaltsamen Todes erwähnen, weg oder bleiben doch strittig; aus den übrigen vierzehn geben zehn gar keinen Grund an, zwei[1]) einen gegen Wenzel ausgesprochenen Tadel, die noch übrigen die Bestätigung des Kladrauer Abtes wider des Königs Willen[2]). — Wie wird nun mit jener Evidenz und unumstößlichen Gewißheit, welche der Ernst einer Canonisation erheischt, nachgewiesen werden, daß der General-Vicar wegen des Bußsakramentes und einzig und allein deßwegen, den Tod in der Moldau erlitten habe? Schon die Nichtübereinstimmung der Chronisten und Historiker[3]) in einem so durchaus wesentlichen Punkte, wie die causa Martyrii ist, macht eine kaum zu beseitigende Schwierigkeit aus.

Man sagt freilich, die Bestätigung des Abtes sei nur ein Vorwand gewesen, hinter welchem König Wenzel den eigentlichen Grund habe verborgen halten wollen[4]). Allein ist denn dieses wirklich

[1]) Andreas von Regensburg, auf den wir später zurückkommen werden, und das Chronicon Pragense, (bei Höfler, Geschichtschr. I. S. 5.) welches irrthümlich zum Jahre 1389 hinzufügt: „Anno eodem Johanko doctor venerabilis est submersus [eo quod regem correxit de peccatis]. Der letzte und eingeklammerte Satz ist im Manuscript nachgedunkelt", schreibt Höfler (op. cit. S. XLV).

[2]) Zimmermann (Vorbote, S. 72), welcher die zwei von Frind (S. 43. Anm. 15. und 16.) citirten Zeugnisse als Eines zusammenfaßt, bringt noch ein weiteres aus dem „Continuator Benessii de Horžowitz" — Hieher gehört auch die Stelle aus der Series Abbatum Cladrubiensium (bei Dobner, dissert. pag. 17. not. q.): „Ob hujus Alberti confirmationem Johannes seu Johannek Suffraganeus Pragensis jussu Regis in Moldavam dejectus et submersus fuit". — Passend für unseren Zweck bemerkt der Herausgeber der „Vita Joannis de Jenczenstein" (pag. 45. not. k.) von der Ertränkung des General-Vicars: „. . et ad exteros hujus atrocis facti fama pervolavit. In plurimis enim illius aevi monumentis consignatum est, quamvis brevissime, nulla fere facti causa addita, saepe etiam non vera. Chronica nostra domestica unam eandemque fere causam, confirmationem nempe Abbatis Cladrubiensis allegant".

[3]) Vgl. de serv. Dei, beatif. lib. III. cap. IX. num. 5.

[4]) Solche vorgeschützte Gründe kommen in der Geschichte der Martyrer öfter vor. Benedict XIV. handelt hierüber op. cit. lib. III. cap. XIII. num. 7 et seq. — In cap. XIV. nn. 2—5 gibt er das Verfahren

über allen Zweifel sicher? Die Klageschrift des Erzbischofes Johannes von Jenzenstein und ihre kürzere amtliche Bearbeitung[1]), die immer die Hauptquelle für das Ereigniß vom J. 1393 bleiben werden, erzählen nur, der König, durch schlechte Rathgeber gegen den Erzbischof längst aufgehetzt, habe diesem bei der Zusammenkunft am 20. März namentlich drei Dinge zornig und unter Drohungen vorgehalten: Die (wohl verdiente) Excommunication des Unterkämmerers Sigmund Huler, — die Durchkreuzung des Planes, die Abtei Kladrau nach dem Tode des Abtes Racek für einen seiner Günstlinge in einen Bischoffitz umzuwandeln, durch die Bestätigung eines neu gewählten Abtes — und das Statut Jenzensteins gegen die dem Unterkämmerer befreundeten, wucherischen Juden[2]). Hierauf habe er den Official Nikolaus Puchnik, den General-Vicar Doctor Johann von Pomuk, den Meißner Probst Wenzel, ja den Erzbischof selbst zu verhaften befohlen, (welchem letzteren es jedoch gelang zu entfliehen,) und später, nach dem beim Prager Domcapitel vorgenommenen Verhöre, außer dem Domdechant Bohuslav von Krnow, den er zuvor mit seinem Schwertknaufe blutig geschlagen und dann gebunden in's burggräfliche Gefängniß habe abführen lassen, auch noch den erzbischöflichen Hofmeister Nëpr von Raupow. Der Hofmeister und der Meißner Propst aber seien auf dem Altstädter Rathhause, wohin man sie nebst Puchnik und Pomuk gebracht habe, entlassen worden; nur diese zwei habe Wenzel

---

an, durch welches das Erkennen der wahren Ursache ermöglicht wird. — Der Verfasser der Controversia hat, nachdem er die vier Argumente Dobner's, womit derselbe aus der Jenzenstein'schen Klageschrift die Verheimlichung der eigentlichen Triebfeder Wenzels wahrscheinlich machen wollte, in Betreff ihres Werthes geprüft, auf eben die Klageschrift die vier Regeln des gelehrten Papstes angewendet, und ist zu einem entgegengesetzten Resultat gelangt. (Siehe Controversia de S. Joanne Nepomuceno, pag. 84—88).

[1]) Acta in Curia Romana und Praecedens materia abbreviata, bei Pubitschka, Geschichte Bd. VII. Anhang p. I—XXII u. p XXII—XXVI.

[2]) „Tu, Archiepiscope, tu excommunicas meos officiales me inscio; et confirmasti Abbatem Cladrub. Similiter et quod, ex quo sub camerario meo haeresim et errores impingis, de Judaeis mentionem faciens, cum Judaei pertineant ad me, meque concernat hoc factum, et tu sine consilio facis haec et de capite proprio: scias, quia tu lugebis et tui". (Acta. artic. XXVII. pag. XII).

dem Henker zu grausamster Folterung übergeben, ja mit eigener Hand beide an den Seiten mit Fackeln gebrannt[1]), und zuletzt den General-Vicar, der kaum mehr hätte leben können, auf den Rath der Günstlinge, durch seine Schergen in der Moldau ertränken lassen[2]). Warum den Official nicht dasselbe Loos getroffen habe, das Allen angedroht war, deutet die Klageschrift an, wenn

[1]) In der Klageschrift heißt es (art. cit. pag. XII.): „Ipseque solus manum et ignem ad latera Vicarii et Officialis, et caetera loca apposuit". — Und in der „Materia abbreviata" (pag. XXIV.): „et illis captivis dimissis, praefatos Nicolaum et Joannem per tortorem deputatum ad torquendos maleficos ausu sacrilego diversis tormentorum generibus angustiose tormentari fecit in conspectu suo: et quod horrendum est magis, postposito honore majestatis regiae idem Rex in manu magnum lumen tenens, latera corporum dictorum Vicarii et Officialis igne combussit et miserabiliter laceravit, et etiam diversa alia loca corporum praedictorum usque ad emissionem spiritus dictorum dominorum Joannis Vicarii et dicti Officialis". — Diese Stellen scheinen Jene nur flüchtig gelesen zu haben, die seit Dobner (vgl. Controvers. pag. 84. Secundo) schreiben, der König habe den General-Vicar allein gemartert.

[2]) Die „Materia abbreviata" (pag. cit.) schildert also den gewaltsamen Tod: „Et demum praefatus Dominus Rex, assistentibus sibi dictis nefandissimis sacrilegis, et eis suadentibus, mandavit venerabilem virum, Dominum Johannem Doctorem et Vicarium usque ad spiritus exhalationem crudelissime tortum". (— Die eigentliche Klageschrift drückt dasselbe mit den Worten aus. „post dirum martyrium et combustum latus, propter quae ulterius nullo modo vivere potuisset" —) „ligatis manibus et pedibus, et posito quodam ligno in ore ipsius, noctis tempore portari ad flumen Multavia vocatum, positum in civitate praedicta, et de ponte ipsius fluminis praecipitari, et in flumen ipsum submergi per nonnullos satellites suos ad talia exequenda deputatos. Qui satellites dicto Domino Joanne, presbytero venerabili, ligato manibus et pedibus ad modum globi portato ad dictum flumen, secuti nefandissimum mandatum hujusmodi, eundem Dominum Joannem de ponte dicti fluminis praecipitaverunt, et in ipsum flumen projecerunt. Quapropter submersus est in aqua dicti fluminis, et miserabiliter dies suos finivit". — Dieß geschah am 20. März, einem Donnerstage, um 9 Uhr Abends. — Die „Materia abbreviata" setzt noch hinzu; „Et consimilia publice minabatur se facturus Dominus Rex praefato Domino Archiepiscopo".

sie berichtet, als Bedingung der Freiheit sei vom Könige ein vor dem öffentlichen Notar abgegebenes und eidlich bekräftigtes Versprechen gefordert worden, über den ganzen Vorfall für immer zu schweigen, und — wird vom Hörensagen beigefügt, — auf Seite des Hofes gegen den Erzbischof stehen zu wollen[1]).

Aus der Klageschrift also geht hervor, daß die Wuth des Königs zunächst gegen Jenzenstein, sodann gegen dessen Beamte gerichtet war, wie denn auch nach der Ertränkung des General-Vicars, der Oberhirt schreiben konnte, daß aus Furcht Niemand sein Vicar sein wolle, und er selbst täglich in Lebensgefahr schwebe[2]); — ferner, daß für den Ausbruch des königlichen Zornes die nächste Veranlassung, was keineswegs gleichbedeutend ist mit „Vorwand", die wenige Tage früher erfolgte Bestätigung des Kladrauer Abtes war. Wenn diesem Ingrimm gerade der, wie zugestanden wird, noch mehr als Puchnik gemarterte Johannes von Pomuk zum Opfer fiel, so zwingt nichts, hiefür einen besonderen, heimlichen Grund vorauszusetzen: seine hervorragende Tüchtigkeit[3]), die den

[1]) „Omnes[que] jam submersi fuissent, nisi publici Notarii in praesentia promitterent et jurarent, tunc vel postea nunquam se captivos dicere esse, nec martyrizatos, et prout mihi innotuit, etiam ut jurarent ei, quod vellent contra me Archiepiscopum stare. Ipsi vero metu perterriti antequam submergi vellent, instrumentum publicum confici mandarunt, et prout dicitur, propriis juramentis astrixerunt-sicque ipsi dimissi sunt". (Acta artic. cit. pag. XIII. et XIV.) Frind, Denkschrift S. 36., gesteht zu, daß Puchnik „nebst zwei andern Leidensgenossen sein Leben durch Angelobung ewigen Stillschweigens gerettet" habe.

[2]) „cum .... metu .. nullus velit esse meus Vicarius, ... immineatque mortis periculum quotidie" (Acta, art. XXXVIII. pag. XXI.) Und schon kurz vorher (art. XXXVII.) hatte er gesagt: „... mihi veraciter dictum fuit, quod adhuc plures vellet submergere, meque inter illos primum annumeraret". — „Eigenthümlich ist auch" wie Dr. C. Höfler (Geschichtschr. I. S. XLIX.) berichtet, „daß in dem liber confirmat. Johanco's von 1393, welcher an 352 Urkunden dieses Martyrers enthält, von sehr alter Hand (XIV. Jahrhunderts) wiederholt die Bemerkung sich findet: Sweig und leid liber Gezell! gleich als sollte demjenigen, durch dessen Hände das Buch gehen mußte, ein Wink gegeben werden".

[3]) Balbin bezeugt: „Doctissimum hunc virum Joannem fuisse et sui temporis unicum Bohemiae oraculum, manuscripti veteres libri

Günstlingen am Hofe namentlich im Wege stehen mochte, die Festigkeit seines Charakters, womit er die Folterqualen der Verletzung der Wahrheit und der Treue gegen seinen Erzbischof vorgezogen[1]), endlich die Thatsache, daß kein Anderer, als er kraft seines Amtes im Namen des Oberhirten der Erzdiöcese die Wahl in Kladrau bestätigt hat, geben für Alles eine vollständig genügende Erklärung[2]).

Wenn also die „vermittelnde Ansicht" behauptet werden soll; so müssen auch bezüglich des Beichtsiegels als causa martyrii zuvor noch starke und sehr berechtigte Einwendungen widerlegt werden. Dieses aber und das früher Erwähnte von der Person, um die es sich gehandelt, und dem cultus ab immemorabili sind doch wohl nicht bloße nebenseitige Punkte, wie es an sich die Jahreszahl 1383 oder 1339 wäre; sondern Dinge, mit denen das Ansehen des gesammten Canonisations-Processes über den h. Johannes von Nepomuk steht oder fällt, — eines Processes, bei dem von Anfang an ein Prosper Lambertini als Promotor Fidei thätig war, und auf den er noch als Papst Benedict XIV. in seinem klassischen Werke de servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione mit einer gewissen Vorliebe häufig zurückkömmt.

Sagen wir offen, was wir denken. Hätte man von Seiten mancher katholischen Gelehrten die Proceß-Acten selbst genauer ein-

---

confirmant. (Epitome, lib. IV. cap I. in „Katholik". 1882. Märzheft. S. 279).

[1]) Vgl. oben S. 71 Anm. 1. — Möglicherweise hat Johanko bei dieser Gelegenheit dem Könige sein unwürdiges Verfahren vor Augen gestellt. Dann würden Andreas von Regensburg, und der Verfasser der nachgedunkelten Stelle im Chronicon Pragense (siehe Anm. 1. pag. 68) mit den übrigen Chronisten, welche die Kladrauer Angelegenheit von 1393 als Ursache der Ertränkung bezeichnen, in Einklang gebracht werden können.

[2]) Dobrowsky (Vita Joannis de Jenczenstein, pag. 43. not. q.) bemerkt: „Censebantur vero ea, quae Archiepiscopo objiciebantur, Vicarii ejus inductu facta. Nam cum Praesul post submersionem Vicarii in Vigilia Palmarum (29. Martii) Pragam venisset, die sequenti et altera (30. et 31. Martii) tractaturus cum Rege de concordia, inter conditiones a Consilio Regis et Capitulo ei propositas etiam haec exprimitur, ut promittat, quod Camerarium amplius non velit excommunicatum denunciare, et dicat, quod Vicarius ejus eum denunciari, inscio eo, fecerit". (Diese vorgeschlagene Bedingung steht in Acta, art. XXX. pag. XV.).

gesehen, den Gang der Verhandlungen, die Einwürfe des Promotors und die Antworten der Vertheidiger sorgfältiger erwogen; man würde, bei allem Aufwand von wissenschaftlicher Kritik, kaum geglaubt haben, die Canonisations-Bulle durch eine Art Vermittelung wider die Gegner des h. Martyrers sicher stellen, und die Kirche wegen etwaiger Irrungen mit dem Abgange erst später neu aufgefundener Documente entschuldigen zu müssen.

III.

Die Kirche hat bei ihren Canonisationen ein höheres, als ein bloß historisches Interesse; sie sucht nicht allein die Wahrheit von Thatsachen, sondern sie prüft außerdem, ob diese sichergestellten Thatsachen derartig seien, daß sie den Betreffenden einer außerordentlichen und öffentlichen Verehrung würdig machen. Wie sie aber in Glaubensangelegenheiten nur dasjenige definirt, was längst in ihrem Bewußtsein lag, und nur solche allgemeine Gesetze erläßt, die sich bereits in die Herzen der Gläubigen eingelebt haben; so will sie auch nicht solche Heilige dem christlichen Volke vorführen, die ihm völlig fremd sind, sondern vielmehr solche, zu denen mit Ehrfurcht und Vertrauen aufzublicken es schon gewohnt ist. Daher muß der Ordinarius der Diöcese, welcher der zu Canonisirende angehört hat, nach ganz bestimmten Vorschriften zuerst nachweisen, daß der Ruf der Heiligkeit vorhanden ist, dann daß bisher kein Cult stattgefunden hat, der den Decreten Urbans VIII. widerspricht. Nun erst können im Namen des apostolischen Stuhles, dem die letzte Entscheidung zusteht, die Hauptverhandlungen über die Heiligkeit und über die Wunder insbesondere eingeleitet und weitergeführt werden.

Daß hiebei, wo ein gerichtliches Urtheil gefällt werden soll, ein Zeugenverhör vorgenommen wird, ist selbstverständlich. Und zwar müssen es wo möglich Augenzeugen sein; bezüglich der Wunder werden zur Erhärtung der Thatsache gar keine andern zugelassen. Reicht die zu untersuchende Frage über die Heiligkeit oder das Martyrium in vergangene Jahrhunderte zurück, in welchem Falle von Augenzeugen natürlich nicht die Rede sein kann, so wird durch die mündliche Aussage verläßlicher Bürgen wenigstens der Bestand einer uralten und nie angefochtenen Ueberlieferung sichergestellt, weil eine solche unter gewissen Bedingungen nicht nur auf die zwei oben angedeuteten Vorfragen (de fama et de cultu) ein

volles Licht zu werfen, sondern auch hinsichtlich des Lebens und Todes des Dieners Gottes eine bis an unzweifelhafte Gewißheit streifende Wahrscheinlichkeit zu bieten vermag. Außerdem aber müssen, um die Beweiskraft einer derartigen Ueberlieferung zur erforderlichen Stärke zu erheben, noch die auffindbaren Urkunden, Geschichtswerke und sonstige historische Denkmäler geprüft, und in Uebereinstimmung mit der Tradition befunden werden[1]).

So ist man auch bei den Canonisations-Processen in Betreff des h. Johannes von Nepomuk vorgegangen. Im ersten Proceß wurden von 49 Zeugen 21 über den Ruf der Heiligkeit verhört, darunter Greise von 78, 80, 89, 90 Jahren. Im zweiten über den Cult seit undenklichen Zeiten gaben 16 ihr Zeugniß ab, unter ihnen wieder solche, die 68, 69, 70, 71, 81 Jahre zählten. Der Zeugen-Katalog des apostolischen Processes[2]) weist 54 Zeugen auf, und zwar 25, die über das Martyrium und die Ursache des Martyriums vernommen wurden; das Alter von einigen reicht weit über 70 Jahre hinaus, bis 78, 80, 86, 90, 96. Vertreten sind unter diesen allen der Bürgerstand und der Adel, kirchliche wie weltliche Würdenträger, Beamtete und Männer der Wissenschaft u. s. w. Alle sind Persönlichkeiten von anerkannter Gewissenhaftigkeit, alle vereidet. Alle werden einzeln und zu wiederholten Malen, oft durch verschiedene Kreuzfragen über die nämlichen Punkte befragt; alle müssen die Quellen genau angeben, aus denen sie ihr Wissen geschöpft, — und sorgfältig wird hier die Tradition von Geschichtswerken geschieden; — alle müssen aussagen, ob nie etwas Gegentheiliges von dem, was sie als allgemeine Ueberlieferung hingestellt, zu ihrer Kenntniß gekommen sei. Ihre Zeugnisse ferner stimmen selbst in Nebenumständen unter sich merkwürdig überein, und so und nicht anders, wie sie sagen, haben sie es von ihren Eltern und Großeltern, und diese wieder von ihren Vorfahren nicht als schwankendes Gerücht, sondern als feststehende, von Niemand bestrittene Ueberzeugung gehört. Daß dieselbe eine uralte war, läßt sich, um aus den Acten nur Ein Beispiel herauszuheben, schon daraus schließen, daß der eine der Zeugen (im zweiten Pro-

[1]) Ueber die Beweiskraft dieser probatio subsidiaria, wie sie genannt wird, siehe das Decretum generale Benedict. XIV. vom 23. April 1741. (de serv. Dei beatif. lib. III, cap. III, num. 25).

[2]) v. Summar. num. 2.

eß als der zehnte, im apoſtoliſchen als der elfte aufgezählt,) Georg Samuel Termann von Oſtrowa, der bei ſeinem Verhör am 14. März 1719 ſelbſt bereits 66 Jahre alt war, als das geſammte Lebensalter ſeines Vaters 79, ſeines Großvaters 85 und ſeines Urgroßvaters 101 Jahr bezeichnete[1]).

Wenn mithin eine ſo beſchaffene Ueberlieferung, die in vergangene Jahrhunderte ſich verliert, über einen h. Johannes von Nepomuk uns berichtet, der, ſchon in ſeinem Lebensgange von dem gleichnamigen General-Vicar verſchieden, nach wiederholten Martern und einer ſorgſamen Vorbereitung zum Tode, beſonders im Heiligthum von Altbunzlau, aus keiner anderen, irgendwie aufgezeichneten oder verlautbarten Urſache, als weil er die Beichte der Königin Johanna nicht verrathen gewollt, auf Befehl des Königs Wenzel im J. 1383 in der Moldau ſei ertränkt worden; der weiterhin gleich nach ſeinem Martyrium eine ſolche öffentliche Verehrung gefunden, daß man nie etwas von Gebeten oder Todtenämtern für das Heil ſeiner Seele gehört und geleſen, vielmehr ſeit unvordenklichen Zeiten ſein Gedächtnißtag, der 16. Mai, als hoher Feſttag gegolten habe, und ſein Grab im Prager Dome von Gott und den Menſchen verherrlicht worden ſei: ſo verdient, meinen wir, dieſe Einſtimmigkeit der Volks-Tradition doch einige Beachtung, und es müßten gegen ſie wirklich evidente Gründe vorgeführt werden, um ihr Nicht-Identificiren eines älteren Johannes mit dem jüngeren vom J. 1393 des Irrthums zu zeihen.

Um ſo mehr, als ſämmtliche Geſchichtſchreiber bis zur Mitte

[1]) II. Proc. Summar. num. 6. §. 6. — Derſelbe Zeuge ſagt, etwa fünf Jahre ſpäter, in Betreff der Allgemeinheit, Dauer und Zunahme des Rufes der Heiligkeit, — auf welche Ausſage in der Responsio ad Animadversiones (§ 47.) ein beſonderes Gewicht gelegt wird, —: „Hanc notitiam etiam hausi in mea juventute ab usu rationis a meo parente et avo, qui avus a suo parente et aliis majoribus suis, quorum unus vixit millesimo quadringentesimo sexagesimo quarto, et sic prope ad annos prioris saeculi ad annum millesimum tercentesimum octuagesimum tertium, in quo anno Sanctus hic fuit martyrio affectus, idipsum sibi traditum habuit, et omnes mei antecessores, qui in fide catholica enutriti, educati et semper usque ad finem vitae fuerunt constantissimi, et sic fama haec a nostris antecessoribus usque ad nostra tempora fuit semper promota et semper aucta“. (Proc. Apost. Summar. num. 21. §§. 20. 21).

des vorigen Jahrhunderts und die vorhandenen historischen Denkmäler jene Unterscheidung unterstützen und bekräftigen.

In den drei Processen sind ungefähr aus 13 verschiedenen Historikern die einschlägigen Stellen wörtlich angeführt worden, und 17 andere als übereinstimmend aufgezählt. Berghauer[1]) hat Namen und Stellen gesammelt, und ohne dabei auf Vollständigkeit Anspruch zu machen, noch einige, die etwa bis zum J. 1700 reichen, hinzugefügt; Katholiken, wie Protestanten, Einheimische und Auswärtige, Böhmen, Deutsche, Belgier, Italiener, Polen, Ungarn sind unter ihnen. Und wenn auch nicht allen gleicher Werth zugesprochen werden kann; so sind doch alle zum mindesten Bürgen einer fortlaufenden, weit verbreiteten, unwidersprochenen Tradition, die einen andern h. Martyrer Johannes meint, als den General-Vicar. Ja, einige aus ihnen sprechen ausdrücklich von zwei verschiedenen Johannes von Pomuk. So Hammerschmidt[2]), — Beckovský[3]), — Roch[4]). — Pessina von Čechorod[5]), —

[1]) Protomart. II. pag. 11—82. [2]) Ueber Hammerschmidt vgl. oben S. 61 Anm. 2., und Berghauer op. cit. II. pag. 89.

[3]) Beckovský, bei Zimmermann, Vorbote. S. 103. 104. — Nach diesem Autor, der hauptsächlich aus Balbin und Pessina geschöpft hat, erschien unser Johannes von Nepomuk am Tage Kreuz-Erfindung zum ersten Male vor König Wenzel, und ward in der Nacht vor dem 16. Mai wegen des Beichtgeheimnisses in den Moldaufluß gestürzt — Der (jüngere) Johannes, auch Johannek genannt, wurde nach ebendemselben im Jahre 1393 am 19. März (oder wie Andere schreiben, am 20. April) wegen der Bestätigung des Abtes von Kladrau ertränkt.

[4]) Roch. Neue Lausnitz-Böhm.- und Schlesische Chronika, bei Zimmermann, l. c. S. 101. — Nachdem Roch (S. 11.) zum J. 1383 von dem Beichtvater der Königin, wie Hajek, berichtet, schreibt er zum J. 1393 (S. 14.): „Anno 1393 hat der König Wenzeslaus IV. den Erzbischöflichen D. Johann Suffragan, daß er den Mönch Albertum zum Abte von Kladrum bestätiget hatte, gefänglich einziehen, auf die Prager-Brücke des Nachts führen, hinunterstoßen und ersäufen lassen."

[5]) Pessina, Phosphor. septicorn. Rad. V. pag. 583—587 und Mars Morav. pag. 437. — In Betreff des General-Vicars nannte er als Ursache der Ertränkung, die zehn Jahre (decennio post) nach dem Tode des Martyrers der Beicht sich ereignete, die Bestätigung des Fr. Albert als Abt von Kladrau, ohne die Zustimmung des Königs abgewartet zu haben. „Datum culpae", sagt er in letzterem Werke, „quod F. Albertum in Abbatem Kladrubiensem a fratribus legitime electum, confirmasset, non exspectato prius consensu regio".

Krüger,[1]) — Georg Pontanus von Braitenberg[2]). — Balbin, dem man hauptsächlich die Verbreitung, und Hajek, dem man geradezu die Erfindung des angeblichen Irrthums von zwei Johannes Pomuk zuschreibt, haben wir hier absichtlich nicht genannt. Zugegeben kann werden, daß, was den Ersteren betrifft, Alle, die nach ihm bis zum Canonisations-Proceß über den h. Johannes geschrieben, aus ihm geschöpft haben; daraus aber folgt nicht, daß es Alle blindlings und ohne Prüfung gethan. Makarius von Merfelic, Canonicus Scholasticus der Prager Metropolitankirche, nennt sein Buch über das Leben und den Tod des h. Johannes von Nepomuk einen Auszug aus theils gedruckten, theils handschriftlichen Werken bewährter und glaubwürdiger Autoren[3]). — Hammerschmidt, der im apostolischen Processe[4]) als Sachverständiger zur Prüfung alter Manuscripte erscheint, und

[1]) Krüger oder Crugerius, bei Zimmermann S. 92. 93. — Krüger, („Sacri pulveres". Mensis Maji p. 8.) läßt den Martyrer des Beichtsiegels „in einen Sack genäht" („insutus culeo") in der Moldau ertrinken, ohne für diese Art der Ertränkung einen Gewährsmann anzuführen. Berghauer (op. cit. II. pag. 50. not. b.) tadelt ihn deßwegen. Allerdings war dieselbe hie und da gebräuchlich, wie aus den von Berghauer selbst (I, 341) angezogenen Beispielen aus den Jahren 1077 und 1361 hervorgeht, und der Ausdruck bei Hagen (s. Frind, Denkschrift, S. 39. mit Anm. 3.) „König Wenzel hat . . . . . den Meister Janko" (d. i. den General-Vicar) „jämmerlich lassen säcken", hinlänglich zu verstehen gibt. Jedenfalls hätte Krüger (was Pubitschka, Unusne pag. 85, 86 mit Recht wünschte), der Quelle für seinen Bericht Erwähnung thun sollen.

[2]) Pontanus, Bohaemia pia, Francofurti 1608 Lib. II. de Ducibus et Regibus Bohaemiae. pag. 27. lin. 40. „Scortator ipse mergit Joannem Reginae Joannae confessorem, secreta detegere recusantem . . . Item et suffraganeum, quod Adalbertum Monachum Abbatem Cladubriensem introduxerit". — Was den Ausdruck „suffraganeus" anbelangt, so vermuthen wir, derselbe sei älteren Quellen entlehnt und in dem Sinne zu nehmen, in welchem es dort oft vorkommt, als „quilibet Vicarius Praelatorum in re aliqua exequenda", so daß sogar von suffraganeis presbyterorum die Rede ist (cf. Glossarium mediae et infimae latinitatis conditum a Carolo du Cange. Edit. Henschel. Paris. 1846).

[3]) „ex probatis et authenticis authoribus partim impressis partim manuscriptis". Siehe dessen „Vita et mors D. Joannis Nep." 1684. bei Berghauer. II, pag. 73. — [4]) Summar. num. 4. §§. 1—7.

den Berghauer als Verfasser vieler mitunter noch ungedruckter historischer Arbeiten über Böhmen und wegen seiner ununterbrochenen literarischen Thätigkeit[1]) rühmt, würde jene Folgerung ebenfalls von sich abweisen.

Balbin selbst, den man besonders seit Veröffentlichung einer im Prager Kapitel-Archiv sich vorfindenden Aufzeichnung des P. Andreas Freiberger S. J.[2]) herabzusetzen gewohnt ist, mit dem aber

[1]) „Vir fuit tota vita laboriosus; aut legit aut scripsit." cf. II. pag. 89.

[2]) „Animadversiones in vitam B. Joannis Nepomuceni a Boh. Balbino conscriptam. 1698", bei Höfler, Geschichtschr. Theil III. S. 152 und 153. — Um diese Bemerkungen richtig zu würdigen, sei es gestattet, hier Einiges vorauszuschicken. Balbin hatte sein (am 20. Februar 1671) bereits fertiges Manuscript, bei dem er vorzugsweise Dlauchowesky's über den nämlichen Heiligen verfaßte Schrift benutzte, mit der Widmung an das Domcapitel, dem Domdechant Thomas Pessina, einem ausgezeichneten Geschichtsforscher, überreicht. Pessina jedoch beförderte es nicht zum Drucke, sondern hinterlegte es, nachdem er manches corrigirt, ausgestrichen, zugefügt hatte, im Archiv. P. Bohuslaus, der sein Recht auf die eigene Arbeit nicht aufgegeben, wendete sich deßhalb „morae impatiens" (wie Berghauer, II. pag 53. sich ausdrückt) nach Antwerpen an die Bollandisten, die denn auch wirklich, allerdings erst im Jahre 1680 im dritten, den 12., 13., 14., 15., 16. Mai umfassenden Bande dieses Monates, eben mit Rücksicht auf den Gedächtnißtag unseres Heiligen (v. dissert. praevia, num. 5), Balbin's Schrift, mit einigen eigenen Anmerkungen bereichert, herausgaben. Sie vergaßen dabei nicht (vgl. l. c. num. 1.), auf das Lob hinzuweisen, das sie (tom. III. April ad diem XXIII. Commentar. praev. §. II.), als sie vom h. Adalbert, Bischof von Prag und Martyrer, gehandelt, dem Historiographen des Prager Domcapitels gespendet hatten. — Wenn nun Freiberger von den Bollandisten Henschen und Papebroch schreibt: „qui etiam certitudinem narratorum indagantes multis quaesitis per literas P. Balbinum fatigarunt, ut patet in adjunctis eorum annotatis"; so entspricht dieses nicht ganz der Wirklichkeit. Denn abgesehen von einer Anmerkung (annot. c. ad Cap. IV., wo eine angeblich aus Hajek geschöpfte Erzählung als in diesem Autor nicht auffindbar bezeichnet wird, findet sich bei den Bollandisten nur noch eine Note (annot. h. ad Cap. II.), in welcher Papebroch auf die Irrung Balbin's in Betreff des Todestages unseres h. Martyrers zurückkommt. P. Bohuslaus nämlich hatte denselben auf den 16. Mai als den Tag vor Christi Himmelfahrt angesetzt, während doch dieser Tag im J. 1383 auf den 29. April fiel; hatte aber, darauf aufmerksam gemacht, nach Berathung mit Dlauchowesky

dieſer (ſammt dem von ihm mit Recht gerühmten Domdechant Peſſina gerade in unſerer Identitäts-Frage durchaus überein-

---

und Peſſina ſeine Meinung geändert (vgl. Acta SS. ad XVI. Maji Vita B. Jeannis Nep., dissertat. praev., nn. 2—5). — Ein fernerer Vorwurf Freibergers, als habe Balbin bei ſeinen detaillirten Berichten ſich auf alte Quellen berufen, da doch nach ſeinem Tode ſolche unter ſeinem Nachlaſſe nicht ſeien aufgefunden worden, widerlegt ſich, beſonders nach dem im Text Geſagten, eigentlich von ſelbſt. — Der letzte Vorwurf endlich, daß mehrere Einzelnheiten der Balbin'ſchen Lebensbeſchreibung theils aus der Luft gegriffen, theils im Widerſpruche mit den durch Dechant Newſcheta verbürgten Traditionen der Stadt Nepomuk ſeien, würde ſchwer wiegen, wenn dieſe Einzelnheiten durch das Manuſcript Dlauchoweſky's (vgl. Berghauer II, pag. 44. 48.) und die gleich zu erwähnende amtliche Denkſchrift des Prager Domcapitels vom 14. September 1675 (l. c. pag. 359. 360.), wie durch die Zeugen-Ausſagen dreier alter Bürger aus Nepomuk (vgl. Proc. I. Summar. num. 5.) und die Informatio des zweiten Proceſſes (Artic. III. §§. 33) nicht ihre Beſtätigung erhielten. Newſcheta, erſt ſeit dem 3. Januar 1695 Dechant von Nepomuk, als welcher er bereits am 26. December 1699 ſtarb (vgl. Berghauer I. pag. 33), mochte, als er 1697 ſeine Berichte nach Prag einſandte, manches noch nicht gewußt haben, was gleichwohl mehr oder minder verbreitete Ueberlieferung, oder alte, aber zeitweilig vielleicht unterbrochene Uebung war. Zu letzterer Vermuthung ſcheint die von Berghauer nach authentiſchen Quellen erzählte Thatſache (ſiehe II. pag. 349 et seq., coll. pag. 182. 183) zu berechtigen, daß der Erzbiſchof Matthäus Ferdinand Zoubek von Bilenberg, obſchon ſelbſt ein inniger Verehrer des h. Martyrers und Verfaſſer eines Lebensabriſſes desſelben (Spiritualis Ecclesiae thesaurus regiae Metropolitanae Ecclesiae S. Viti Pragae 1673, bei Berghauer II, pag. 67. 68.) wohl aus Mißverſtändniß der Decrete Urban's VIII. bei einem Beſuche der Kirche zu Nepomuk das Bild des ſeligen Johannes von dem Altare zu entfernen geboten hatte, weil derſelbe nicht canoniſirt ſei. Zwar bereute er bald ſeinen Schritt und ſah die Lähmung des rechten Armes, an der er ſeit Nepomuk zu leiden begann, als Heimſuchung des Himmels an, gelobte auch Alles aufzubieten, um die Canoniſation in Rom zu erwirken. Immerhin jedoch kann die einmal kundgegebene Anſchauung des Oberhirten für Geiſtlichkeit und Volk Anlaß geworden ſein, daß einzelne Uebungen der öffentlichen Verehrung in jener Gegend für einige Zeit unterblieben. Wagte doch noch im Jahre 1674 Thomas Novak, ein Alumnus des Convictes zum h. Bartholomäus in Prag, wie er ſpäter als Stadt-Pfarrer von Straznic in einem Schreiben vom 30. Auguſt 1715 be-

stimmte[1]), gesteht dankbar ein, daß ihm den Hauptstoff für sein „Leben des sel. Johannes von Nepomuk" der Domprobst und spätere Weihbischof Dlauchowesky mit der auf Priesterwort gegebenen Versicherung geliefert, „aus verschiedenen durchaus glaubwürdigen und sicheren Handschriften" gesammelt zu haben[2]). Doch ist damit keineswegs

zeugte, es durchaus nicht, zum Behufe einer öffentlichen theologischen Disputation, nach damaligem Brauche, seine Thesen dem seligen Johannes von Nepomuk mit dessen Bildniß zu weihen, „quia audiebatur, quasi Celsissimus Princeps Archi-Episcopus Matthaeus Ferdinandus ante Benedictinus publicum cultum Nepomucenum disputaret." Er begab sich zu seinem Gönner Pessina, und dieser ertheilte, nach vorausgegangener Berathung mit den Domcapitularen, in seinem und in ihrem Namen die Erlaubniß, die Thesen beim Grabe des Heiligen an der Mauer zu befestigen und auszustellen. (Vgl. Berghauer, l. c. II, pag. 140). — Möglicherweise war eine ähnliche Rücksicht auf die sicher schon früher vorhandene und nicht unbekannte Gesinnung des Erzbischofes mit ein Grund, warum Pessina das Manuscript Balbins nicht sogleich im J. 1671 drucken ließ. Man pflegt sonst dasjenige, was man als werthlos erachtet, nicht leicht in Archiven zu hinterlegen und aufzubewahren, zumal nachdem man es früher sorgfältig durchgesehen hat. Und Balbin würde den Bollandisten, mit denen der Prager Domdechant in so regem und freundschaftlichen Verkehr stand (vgl. Acta SS. l. c. Cap. III, annot. e), schwerlich seine Arbeit zugesendet, und Papebroch dieselbe schwerlich in einem Werke, wie die Acta Sanctorum sind, veröffentlicht haben, wenn das Urtheil Pessina's wirklich ein abfälliges gewesen wäre. Wir dürfen daher in dessen Verhalten nur eine für den Verfasser unliebsame Verzögerung, keineswegs aber eine gänzliche Mißbilligung erblicken. Dlauchowesky, der Haupt-Gewährsmann Balbin's, war Pessina's intimer Freund; Beide, jener als Domprobst, dieser als Domdechant, standen an der Spitze, als nach dem Tode des Erzbischofes Matthäus (am 29. April 1675) das Metropolitan-Capitel, den Ansichten des frommen Verstorbenen gemäß, die Beatifications-Angelegenheit in die Hand nahm, und eine vom 14. September desselben Jahres datirte Denkschrift über die unserem Johannes als einem seligen Martyrer seit Jahrhunderten gezollte öffentliche Verehrung in Rom einreichen ließ. Ist es also wahrscheinlich, daß Balbin's Vita eine so erhebliche Mißachtung beim Prager Capitel erfahren habe, wie man es nach den Animadversiones des P. Freiberger glauben könnte? Man hat denselben eine größere Bedeutung gegeben, als sie haben.

[1]) Vgl. Proc. Apost., Summ. num. 4. §§. 11. 12. — [2]) „ex variis fidissimis et indubiis manuscriptis collecta". Siehe bei Berghauer II, 65.

gesagt, daß er hiebei ohne weitere Untersuchungen, oder ohne neue Quellen zu benützen, vorgegangen sei. Er wenigstens beruft sich in der Einleitung sowohl, als im weiteren Verlaufe seiner Schrift und zwar zu wiederholten Malen auf alte Manuscripte, die ihm vorgelegen[1]); und Paul Židek's „Unterweisung für den König Georg", ein Buch, welches eines der früheſten Zeugnisse für das Martyrium unseres Heiligen enthält, — hat Balbin zuerst aufgefunden[2]) und verwerthet.

Es ist also ungerechtfertigt, ihm, wie Einige es thun, den Vorwurf zu machen, als habe er sich einzig durch Hajek verleiten lassen, zwei Johannes von Pomuk anzunehmen. Er hat Hajek ge-

---

[1]) Am Schluß der Einleitung (bei Berghauer II, 53): „Quae igitur de B. Martyre adferemus, in multis manuscriptis et typo expressis codicibus reperta, et in unum summa fide collecta, non tam diligentiae meae, quam felicitati, quod inventa sint, adscribantur". In der Information zum apostolischen Processe (num. 12) ist statt „in multis manuscriptis" zu lesen: „in manuscriptis plurimis ea aetate viventium hominum [quorum mihi suppetit copia]". — Ebenso Kapitel II. (Berghauer l. c. pag. 55): „Tradunt veteres memoriae, cum forte per id tempus Sedes Episcopalis Litomislii vacaret, a Caesare Joannem ad id munus fuisse propositum". — Und weiter unten (pag. 56): „Veteres quaedam memoriae addunt, B. Joannem Metropolitanae Ecclesiae Decanum hoc tempore electum esse; at cum inscriptio sepulchri hóc titulo careat, et meliores codices non subscribant, credibile est errorem subesse. . . ." Endlich (ibid.): „. . . [ejus rei] veteres quidam codices faciunt fidem, ubi in causis difficillimis, quae per sententias judicum finiri non poterant, Joannes Nepomucenus arbiter, atque, ut illi loquuntur, laudator eligitur, idque b. virum fiducia doctrinae et pacis amore suscepisse ac pronuntiasse, ex sententiis ipsis, quae recitantur, cognoscimus". — Sehr gelungene Bemerkungen über Balbin bringt die „Controversia" pag. 105—107.

[2]) In der Bibliothek des Collegiums S. J. zu Neuhaus (Siehe Controv. pag. 106 coll. Berghauer II. pag. 8), von wo das Manuscript in das Prager Metropolitan-Archiv als Geschenk kam. Auf diesen Fund namentlich scheint er in dem obigen (s. Anm. 1.) an erster Stelle angeführten Citate anzuspielen. — Nach dem Berghauer'schen Texte der Schrift Balbin's (op. cit. II. 55—66) hat dieser den Dr. Paul Židek viermal (in der Einleitung, in Cap. II., Cap. III., und im Anhang zu Cap. VII) citirt und verwerthet.

schätzt, was fast allen Historikern Böhmens bis in die letzten Decennien des achtzehnten Jahrhunderts begegnet ist; aber diese Werhschätzung hat ihn nicht gänzlich blind gegen die Fehler Hajek's gemacht[1]), und ihn nicht abgehalten, diesen gerade in unserer Biographie in Betreff des Todesjahres der Königin Johanna zu corrigiren[2]).

Aehnliches über die Abhängigkeit von Hajek läßt sich von den anderen Autoren sagen, die vor Balbin über den h. Johannes von Nepomuk geschrieben haben. Von Nebenumständen, wie z. B. den ersten Lebensjahren des Martyrers, seinen Arbeiten auf der Kanzel, dem Ausschlagen des Leitomyschler Bisthums und der Wyssehrader Propstei, dem Amte eines königlichen Almoseniers, der Abschieds-Predigt in der Domkirche, der Wallfahrt nach Altbunzlau, dem wunderbaren Austrocknen der Moldau u. dgl. ist es selbstverständlich, daß sie anderswoher, als aus Hajek entnommen sind, weil derselbe diese Einzelnheiten nicht berührt. Aber auch in Bezug auf die Unterscheidung unseres Heiligen von dem gleichnamigen General-Vicar ist jene Abhängigkeit eine unbewiesene Voraussetzung. Der Olmützer Bischof Johannes Skala (gewöhnlich Dubravius), Georg Pontanus, Thomas Pessina, Wenzel Nebeský von Blumenberg, Johannes Dlauhoweský haben sicherlich selbständig geforscht. Den vier Letzteren konnte als Mitgliedern des Prager Metropolitan-Capitels der General-Vicar nicht unbekannt sein; das Capitel-Archiv, in dem dieser zu Hunderten von Malen genannt wird, stand ihnen offen, sie wußten sein Todesjahr, wie den Tag seines Gedächtnisses. Dennoch halten sie einen älteren Johannes für den Martyrer des Beichtsiegels. Sollte denn dieses nur aus dem Ansehen Hajeks zu erklären sein? Konnten sie nicht, wie für die angedeuteten Nebenumstände, so auch für unsere eigentliche Frage Quellen benutzt haben, die für die späteren Schrift-

---

[1]) „Observatum" schreibt er (Miscellanea dec. I. lib. IV. part. I. §. LXXIII. pag. 128) „pridem ab historiae nostrae peritis (quos inter Georgium Crugerium S. J., virum plurimae lectionis nominare possum) observatum inquam est: Wenceslaum Hagecium, caetera nobilissimum Annalium nostrorum Conditorem, in quibusdam historiae partibus paulo negligentius esse versatum".

[2]) Op. cit. cap. V. in fine, bei Berghauer II, 59.

steller und uns verloren gingen[1])? Und wenn sie es konnten, haben wir da ein Recht, solchen etwaigen Quellen gleichsam a priori jeden kritischen Werth abzusprechen, oder das Urtheil aller jener Männer, weil sie nicht für die Identität sind, als ein einzig von Hajek beeinflußtes und irriges hinzustellen? Für die unter den Obigen erwähnten Mitglieder des Metropolitan-Capitels insbesondere, handelte es sich ja nicht um eine ihnen fern liegende oder bedeutungslose Sache, sondern um einen Heiligen, der einst ihr Collega, wie später Benedict XIII. ihn genannt[2]), schon durch die Ursache des Martyrertodes, das Beichtsiegel, der Kirche Gottes und dem Lande Böhmen, wie dem Metropolitan-Capitel einen durchaus neuen Glanz verliehen, der bei ihnen, durch zahlreiche Wunder verherrlicht, begraben lag, den bereits ihre Vorgänger von Anfang an pietätsvoll und in mannigfacher Weise verehrt und gefeiert hatten, der also gewiß nicht wie in einer sagenhaften Gestalt, sondern in bestimmten lichten Umrissen im Gedächtnisse Aller fortlebte. Sollte denn wirklich eine derartige Erinnerung bei den genannten Schriftstellern so gänzlich erloschen, oder Hajek's Ansehen ein so überwie-

[1]) Gerade aus der Zeit zwischen Hajek und Balbin führt Berghauer (Protomart., tom. II.) ein Beispiel an, daß ein altes Werk lange verloren schien, dann wieder aufgefunden, bald auf's neue abhanden kam. Canonicus Wolfgang Chanovský († 10 Mai 1586) hatte in seinem schriftlichen Nachlaß von einem alten, in der Sacristei des Prager Domes aufbewahrten Codex gesprochen, der viele am Grabe des h. Johannes geschehene Wunder enthalte (l. c. pag. 2.). Umsonst forschte sein Großneffe, der schon öfter genannte Domherr Johannes Dlauhowesky nach einem so werthvollen Gedenkbuche; im Jahre 1668, als er seine lateinische Biographie des Heiligen niederschrieb, hatte er dasselbe noch nicht gefunden (pag. 47. 48). Erst ungefähr 12 Jahre später konnte er in der deutschen, der Kaiserin Eleonora gewidmeten Bearbeitung [Prag 1680. S. 9.] von jenem Buche sagen: „. . . integer codex adest, qui pro omnium consolatione in publicam lucem typis dabitur" (pag. 2 et 71). Leider ist dieses Versprechen nicht mehr erfüllt worden; nach seinem Tode († 10. Januar 1701) ging durch die Sorglosigkeit der Erben der Codex wieder verloren, und konnte bei der Sammlung der historischen Materialien für den Canonisations-Proceß des h. Johannes nicht ausfindig gemacht werden. „Grande sui desiderium post se usque hodie relinquit", schreibt Berghauer noch im J. 1761 (pag. 5).

[2]) Siehe die Canonisations-Bulle, bei Berghauer II, pag. 438.

gendes gewesen sein, daß sie mit ihm und seinetwegen dem General-Vicar, als dem wahren h. Martyrer des Beichtsiegels einen falschen und erdichteten Johannes unterschoben, und eine andere Todesursache beigelegt hätten?

Doch kommen wir zu Hajek selbst. Bekanntlich begann Wenzel Hajek von Libočan seine böhmische Chronik um das J. 1533, wobei ihm seine Gönner zu einem beträchtlichen Vorrathe von Büchern und Handschriften und zur Benutzung der königlichen Landtafel verhalfen. Die Schrift ward 1540, ihr Druck 1541 vollendet[1]), ihre Verbreitung aber theils durch den großen Brand von 1541, theils durch mancherlei Ränke der Gegner für mehrere Jahre gehemmt. Der Autor galt durch mehr denn zwei volle Jahrhunderte allgemein als klassischer Geschichtsschreiber; weßhalb es begreiflich ist, daß man in den Canonisations-Processen seinem Zeugnisse eine gewisse, wenn auch nicht, wie behauptet worden ist, eine entscheidende Autorität, eingeräumt hat. Allerdings ist diese in Folge neuerer kritischer Forschungen bedeutend erschüttert; aber wie man ihm absichtliche Entstellung der Thatsachen vorzuwerfen kein Recht hat[2]), so darf man auch aus einzelnen, ja sogar aus vielen Irrthümern nicht alsbald schließen, daß alles unwahr oder erfunden ist. Was er sowohl zum J. 1383 über den Beichtvater der Königin[3]), Namens Johannes, als zum J. 1393 über den

[1]) Das kaiserliche Privilegium zur Drucklegung und Veröffentlichung, zugleich mit Ernennung von drei Revisoren aus dem böhmischen Adel, die das Werk vorher zu prüfen und alles Bedenkliche (quod in illa [historia] inordinati reperirent) zu beseitigen hatten, datirt vom Pfingst-Dienstage 1539. (Vide Proc. Apost. Summar. num. 4. §§. 36—39).

[2]) Er selbst versichert in der Dedication an den Kaiser Ferdinand I. (Summar. cit. §. 34): „Curavi [igitur] omnia fideliter agere, nil studio addere vel metu supprimere, malens laudem veritatis, quam plausum gratiae impetrare". Man hat keinen Grund, in diese seine Worte Mißtrauen zu setzen.

[3]) In der von unserem Heiligen handelnden Stelle Hajek's bei Berghauer II, 12) ist der Name „Johanna" nicht ausgedrückt; aber er ist bei dem J. 1376, und wiederum bei dem J. 1388 zu lesen, welches fälschlich als Todesjahr Johanna's angenommen wird, [wie es auch noch Neuere thaten, verleitet durch das Chronicon anon. in Dobner's Mon. num. histor. tom. III. pag. 58]. Da nun Hajek seine Geschichte in

gleichnamigen General-Vicar berichtet, das steht schon in verschiedenen älteren Documenten verzeichnet. Wenn mithin er, der zuerst den Versuch machte, aus den noch vorhandenen Aufzeichnungen eine vollständige, nach Jahren geordnete Geschichte Böhmens zusammenzustellen, dasjenige, was er getrennt vorgefunden, auch getrennt wiedergegeben; so hat er freilich zuerst in seinem Werke von zwei der Zeit und der Ursache des Martyriums nach verschiedenen Johannes geredet, aber deßhalb hat er diese Unterscheidung noch nicht erdichtet. Er hätte es nicht einmal thun können; denn er schrieb unter vielfacher und ernster Controle, nicht nur der drei bestellten kaiserlichen Revisoren, sondern, man darf wenigstens bezüglich unseres Heiligen sagen, des gesammten Landes, des Adels, des Clerus, des Volkes, die Unkatholischen miteingeschlossen, die das gegen den hussitischen Martin Luthen gerichtete Buch mit Mißtrauen betrachteten. Es muß vielmehr damals in der ersten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts über die Existenz eines zweifachen Johannes eine feste und verbürgte Tradition bereits bestanden haben, als Fortsetzung einer mindestens schon zu Ende des fünfzehnten Jahrhunderts vorhandenen allgemeinen Ueberzeugung.

Heben wir, um dieß noch augenscheinlicher zu machen, nur Ein Moment besonders hervor. Der General-Vicar war, wie bekannt, seit 1389 zugleich Canonicus des uralten königlichen Collegiat-Capitels auf dem Wyssehrad[1]). War er also der h. Martyrer für das Beichtsiegel, und hat außer diesem Einen überhaupt kein anderer Johannes Pomuk existirt; so hatte das genannte Capitel ein Recht, ihn als sein Mitglied anzusehen und als seine Hauptzier und seine Krone zu verehren. Ein derartiges Recht pflegt von geistlichen und anderen Körperschaften so sehr geschätzt zu werden,

---

streng chronologischer Ordnung verfaßt hat; so kann das Nichtnennen des Namens beim J. 1383 weder auffallen, noch zweifelhaft lassen, welche Gemahlin Wenzels er gemeint habe.

[1]) Noch am 3. März 1393 d. i. 17 Tage vor seiner Ertränkung unterzeichnete er sich in einer Urkunde, worin er eine Schenkung von vier Schock für den Altar der h. Catharina in der Pfarrkirche von Obřistře bestätigt, als „Joannes Pomuk Decretorum Doctor, Canonicus Wissehradensis, et Archi-Diaconus Zatecensis in Ecclesia Pragensi, Vicarius in Spiritualibus Generalis". (Vgl. Berghauer I, 403, 404; citirt wird Lib. erect. tom. 4. G. fol. 58).

daß sie es eher sich anzueignen geneigt sind, als daß sie es sich nehmen oder abstreiten lassen. Aber als Hajek mit seinem Berichte auftrat, der den Wyssehrader Capitularen den Ruhm, den ersten Blutzeugen für das Sakrament der Buße Einen der Ihrigen nennen zu dürfen, gänzlich absprach und einen älteren, ihnen nicht angehörigen Johannes zuerkannte; da erhob sich ihrerseits keinerlei Widerspruch, und auch später findet sich, laut den Zeugnissen eines Pontanus, Pessina, Nebeský von Blumenberg, Dlauchowesky, Hammerschmidt, Berghauer, die sämmtlich Canonici jenes Collegiat-Stiftes waren, nicht die geringste Spur einer einmal vorhandenen Ueberlieferung, daß der so hochgefeierte h. Johannes von Nepomuk eben der General-Vicar von 1393 gewesen sei.

So ist denn Hajek nicht der Anfang, sondern höchstens ein Glied der Kette, das die ältesten Nachrichten über unsern Heiligen mit den späteren historischen Notizen und Ausführungen verbindet.

IV.

In der That läßt sich positiv nachweisen, daß vor Hajek noch ein anderer Johannes vom J. 1383 bekannt war. Wir wollen uns hier nicht auf alte Gemälde berufen, die ausdrücklich jene Jahreszahl tragen, wie das erst nach der Canonisation entdeckte und von Pubitschka selbst untersuchte und beschriebene[1]), dessen rückwärts befestigte Pergament-Inschrift namentlich ein überaus hohes Alter zu verrathen scheint, — oder ein zweites, an der Wand der Altstädter Rathhaus-Kapelle in Prag befindliches, das allerdings, nach dem Urtheile der Sachverständigen im Proceß über den unvordenklichen Cult[2]), in seiner neuen Gestalt auf die zweite Restauration der Kapelle (1624 bis nach 1631)[3]), hinweist, aber durch

[1]) Vgl. Chronolog. Geschichte, Bd. VII. Anmerk. zu pag. 131, und Unusne pag. 46. et seqq. — Die Inschrift auf dem vor Alter gelben Pergament und ganz in der Weise jener Zeit geschrieben, lautet: „A° MCCCLXXXIII. XX. Maji ex deposito corpore in ecclesia S. Crucis Joannis de Pomuk Canonici a Wenceslao IV. ex ponte in Moldavam dejecto (dejecti) vera vultus et corporis depicta imago."

[2]) V. Proc. II. Summar. num. 40. §§. 11—14.

[3]) Der k. k. Rath Bohuslaus Johannes Worzikowsky (Zeuge XIV. im Proceß I.) bezeugt (cf. Summar. num. 30., §. 15. coll. Proc. Apost. Summar. num. 31. §. 49.), daß in Betreff des Bildes, das als In-

die beigefügte Notiz: „Von einem alten Gemälde des Alt-Prager Rathhauses. Im Jahre 1481“[1]), zu der Vermuthung berechtigt, daß das Todesjahr 1383 bei der amtlichen Restaurirung von einem früheren Bilde aus dem J. 1481 sei hergenommen worden.

Unzweifelhafter für einen schon vor Hajek gekannten älteren Johannes bürgt jene Gedenktafel, welche, in lateinischer und böhmischer Sprache im J. 1530 Domdechant Wenzel von Wolfenburg an dem eben damals neu gefertigten Vorgitter des Grabes anbringen ließ. Sie lautet nach den Acten der canonischen Visitationen [vom 26. Juni 1719 und vom 16. Februar 1725][2]) in deutscher Uebersetzung also: „Der Ehrwürdige Herr, Magister Johannes von Nepomuk, dieser heiligen Kirche Domherr, Beichtvater der Königin Johanna, wurde, weil er bis zum Tode ein treuer Bewahrer des Siegels der hochheiligen Beichte gewesen, auf Befehl des Kaisers und böhmischen Königs Wenzel, von der Prager Brücke gestürzt und hat so die Krone des Martyriums verdient; durch Wunder berühmt, liegt er hier begraben, im Jahre 1383“. — Sicherlich durfte diese Gedenktafel nichts Neues sagen; es spricht sich mithin in dieser Aufschrift die in dem Domcapitel herrschende Tradition aus: und zwar die Jahreszahl miteinbegriffen; denn bei einer im Namen des ganzen Gremiums für ein öffent-

---

schrift hatte: „S. Joannes Nepomuk submersus 1383 [mit arabischen Ziffern] bemerkt war: „Renovatum millesimo sexcentesimo trigesimo secundo“, woraus er schließt, daß dieses und die übrigen erneuerten Bilder der Kapelle schon lange vorher müssen gemalt worden sein, so daß sich im Laufe der Zeit eine Erneuerung als nothwendig herausstellt habe.

[1]) „Antiqua ex pictura vetero Pragensis Curiae. Anno 1481“. Siehe Berghauer II, 124, und Zimmermann, Vorbote. S. 59.

[2]) Vgl. Proc. II. Summar. num. 23. §. 2. und Proc. Apost. Summar. num. 32. §. 15. — Der lateinische Text ist nach den Acten des zweiten Processes folgender: „Venerabilis Dominus Magister Joannes Nepomucenus, hujus sanctae ecclesiae Canonicus, Reginae Joannae Confessarius, quia sanctissimae Confessionis custos fuit fidelis usque ad mortem, jussu Wenceslai Imperatoris, et Bohemiae Regis, de ponte Prageno in Moldavam praecipitatur (sic) meruit coronam Martyrii; miraculis clarus, sepultus hic jacet, anno millesimo tercentesimo octuagesimo tertio“ (1383). Zum Schlusse ist beigesetzt: „Renovatum anno millesimo sexcentesimo septuagesimo nono“ (1679).

liches Denkmal zu verfertigenden Denkschrift, hat man sich doch wohl von Seite eines so ausgezeichneten Capitels sehr auch um Jahreszahlen bekümmert. Und da so viele amtliche Angaben über die Thätigkeit, den Tod, das Jahresgedächtniß des seit 1389 als General-Vicar fungirenden, jüngeren Johannes von Pomuk vorlagen; so würde es wahrlich zu verwundern sein, wenn auf ihn die Jahreszahl 1383 wäre übertragen worden. Vielmehr wird dadurch nur bestätigt, daß man schon damals um einen Martyrer wußte, der, zehn Jahre vor dem General-Vicar, weil er die Beichte der Königin Johanna nicht verrathen wollte, sein glorreiches Ende in den Fluthen der Moldau fand.

Eine handschriftliche Stütze dafür, aber keineswegs, wie man ohne Beweis behauptet hat, den einzigen oder eigentlichen Grund der Wahl jener Jahreszahl, enthält ein altes Manuscript aus dem Prager Metropolitan-Archiv in der Notiz:

— 1383.

„Johanco d' pomuk submers. d' põte“ [1]),

d. i. Joannes de Pomuk submersus de ponte[2]). — Man hat das Diarium, in welchem die Notiz zu lesen ist, bezüglich derselben im apostolischen Processe sorgfältig auf Glaubwürdigkeit und Alter prüfen lassen[3]). Die vier vereideten Sachverständigen erachteten sein Ansehen, da es ein in jenem berühmten Archive aufbewahrtes, mit anderen amtlichen Aufzeichnungen verbundenes Buch sei, einstimmig als ein hohes, das Alter der Notiz aber, nach den vorkommenden Abkürzungen und Schriftzügen, als über Židek's unten zu besprechenden Codex noch zurückreichend; während Berghauer[4]) gemäß der Schlußbemerkung vom J. 1483, den Domdechanten Johann von Krumau († nach 1487) für den Verfasser, und für die

[1]) So bei Berghauer in alten Lettern nachgeahmt, II, 9. — Im Archiv findet sich die Notiz im Codex XXII, früher G. 25.

[2]) Im apostolischen Proceß. Summar. num. 14. §. 62. steht: „Joannes de Pomuk summersus de Ponte Pr. Decretorum Doctor“. — Die Abkürzung „Pr“ erklärt der Promotor fidei v. Animadvers. super dubio an constet de Martyrio etc., §. Quod autem) durch: „primus“; das Summarium (num. 8, A) des ersten Processes als: „Presbyter“. — Es könnte auch „Prageno“ oder „Pragensi“ bedeuten.

[3]) Vgl. Summar. num, 4. §§. 5 -7. 10—12, 16—17, 25—27.

[4]) II, 10. —

Zeit der Abfassung das Ende des Jahres 1483 hält, „welches", wie der Autor des „Protomartyr" hinzusetzt, „das Säculum und Jubiläum des Johanneischen Martyriums war"[1]). — Auf der vorderen Seite des ersten Blattes (aus Pergament), das zu Berghauer's Zeiten kein bloßer Buch-Einband war[2]), ist das Jahr 1380 geschrieben[3]); dann folgt auf der inneren Seite gleich obenan die Jahreszahl mit arabischen Ziffern, und in der nächsten unteren Zeile die obige Notiz, hierauf von derselben Hand eine Zusammenstellung der Schicksale der Prager Domdechante, von Bohuslaus von Krnov angefangen mit Auslassung des Wenceslaus, der nur etwa vier Jahre, und des Nicolaus von Krumau, der nicht einmal ein ganzes Jahr diese Würde bekleidete, bis auf Johann's von Krumau Befreiung aus der Prager Gefangenschaft im J. 1483[4]).

Die Zusammenstellung ist nach den späteren Forschungen, namentlich in der Zeit bis 1436, nicht ohne Irrthümer[5]). Auch ist es aufgefallen, daß in der Notiz die Jahreszahl nicht an die Spitze der ersten Zeile, sondern oberhalb des Ganzen gesetzt ist, und noch mehr, daß das Wort Pomuk in der ersten Zeile unterhalb einer radirten Stelle steht, an welcher, nach Anwendung eines Reagenzmittels, noch jetzt der Name Duba zu erkennen ist. Aus diesen Gründen hat man denn auch die Verläßlichkeit der Notiz bestritten, und sie für die „hingeworfene Notiz eines gedächtnißschwachen Greises" erklärt"[6]).

Indessen was die Stelle der Jahreszahl 1383 betrifft, die gleichsam einen Gegensatz zu derjenigen des letzten daselbst erwähnten Ereignisses, d. i. zu 1483 bildet, so soll die erstere offenbar als ein Ausgangspunkt hervorgehoben werden. Nun wäre es jedenfalls eine seltsame Hervorhebung, wenn sich das Datum auf gar keine Begebenheit bezöge; bezieht es sich aber auf eine, so ist diese

[1]) „qui fuit annus centesimus et Martyrii Joannei jubilaeus". (l. c.)

[2]) Berghauer II, 9.

[3]) Cf. Proc. Apost. Summar. num. 4. §. 26.

[4]) Siehe Berghauer II, 10. coll. I, 149—152.

[5]) Vgl. Frind, Denkschrift, S. 46. — Berghauer (II, 10) übrigens weicht in der Reihenfolge des Diariums insoweit von Frind ab, daß er den Johannes Duba nicht, wie der Letztere vorwirft, als „Vorgänger", sondern als „Nachfolger" des Johannes von Kralowic aufzählt.

[6]) Vgl. Frind, l. c. S. 45—47.

doch wohl keine andere, als die unmittelbar darunter verzeichnete, die noch dazu für die Erinnerung des Domdechanten nothwendig ein so heiliges Interesse hatte. Und da es gewiß etwas Anderes ist, aus dem Gedächtniß eine Reihe von Namen und Zahlen, welche einer so vielbewegten Zeit angehörten, niederzuschreiben, und etwas Anderes, ein einzelnes Ereigniß anzuführen, welches sich unvergleichlich tiefer einprägen mußte, und über welches, besonders im Domcapitel, eine fortlebende Tradition bestand; so folgt aus den mancherlei Irrthümern in der Zusammenstellung nicht auch ein Irrthum in der vorhergehenden Zeile: zumal die gleiche Hand, wenn auch mit anderer Tinte den Namen Pomuk an der radirten Stelle, und nochmals unter derselben[1]) eingeschrieben hat, ein Beweis, daß der Autor gerade bezüglich des Einen Ereignisses die volle Kraft der Erinnerung besessen, und jedem Verdachte eines Fehlers hat vorbeugen wollen. Auch glauben wir nicht, daß ein solcher Fehler, der sich mit den sonstigen Aufzeichnungen und Nachrichten im Widerspruch befunden hätte, fortan von dem durch Gelehrsamkeit ausgezeichneten Capitel wäre unbemerkt geblieben.

Wir besitzen aus jener Zeit Paul Židek's [auch Magister Paulus von Prag genannt] „Unterweisung für den König" Georg Podiebrad, vollendet „im J. 1471 am Neujahrstage". Auch dieses handschriftliche Document wurde im apostolischen Processe[2]) genau untersucht. Die unseren Johannes betreffende Stelle, die auch in den zwei früheren Processen vorkam"[3]), ist dem dritten Buche entlehnt, worin Židek über Wenzel den Faulen einen rhapsodischen Bericht gibt. Zuerst schreibt er[4]), wie dieser im J. 1376 zu Achen mit der eisernen Krone gekrönt ward, „und mit ihm seine Gemahlin die Frau [ejus Domina Domina] Johanna"; dann führt er die Zeugen der Krönung an, außer dem Kaiser Karl IV., Lud-

[1]) Vgl. noch Controversia pag. 100.

[2]) Summar. num. 4. §§. 3—4, 9, 15, 22—24.

[3]) Vgl. Proc. I. Summar. num. 8. B., — Proc II. Summar. num. 5, A., — Proc. III. Summar. num. 14, §§. 62. 63. In den zwei letzteren wird der vollständige Titel des ganzen Werkes vorausgeschickt. — Ziemlich ausführlich handelt darüber Berghauer II, pag. 6—9; nach seiner lateinischen Uebersetzung aus dem böhmischen Original geben wir deutsch wieder, was dem eigentlichen Zeugnisse vorangeht, bei dem Zeugnisse selbst folgen wir den Acten des apostolischen Processes.

[4]) Berghauer, l. c. pag. 8. 9.

wig von Meißen, den sechs Churfürsten, noch einige Herren „Freunde Johanna's," und den Erzbischof Johann von Prag; endlich bringt er ganz kurz, mit vorgesetzten Ordnungszahlen 1°, 2°, 3°, u. s. w., einige Begebenheiten aus dem Leben des Königs Wenzel, von dessen Taufe bis zum Auftreten des Hus. Da heißt es nun: 4°.[1]). Da er [der König] einen bösen Verdacht gegen seine Gemahlin [de sua Domina] hegte, und diese dem Magister Johannes, Dechant von Allerheiligen, gebeichtet hatte, kam unerwartet der König zu ihm, auf daß er ihm sage, wem sie beiwohne[2]), und als der Dechant nichts sagen wollte, befahl er, ihn zu ertränken. Hernach trocknete der Fluß aus, und weil die Menschen wegen der Mühlen kein Brod hatten, so fingen sie an, gegen den König zu murren. Und dieß war der Anfang des Bösen". So weit Magister Paul Židek. Aus diesem Bericht geht hervor:

Erstens, daß die Gemahlin [Domina], deren Beichte Wenzel hat erfahren wollen, die kurz vorher zweimal[3]) genannte Johanna ist. — Zweitens, daß diese Gemahlin damals noch lebte; denn die Frage lautete: „wem sie beiwohne". — Drittens, daß, soll der Text ohne Voreingenommenheit und, wie er liegt, genommen werden, bald nach der Weigerung des Beichtvaters sein Tod erfolgte; da es dort heißt: „und als der Dechant nichts sagen wollte, befahl er, ihn zu ertränken[4]). Die Ertränkung ist demnach ebenfalls noch bei Lebzeiten Johanna's geschehen. — Viertens ergibt sich, daß die mit „Hernach" eingeleitete Flußdörre nicht nothwendig auf jene wie ein Strafgericht Gottes erscheinende Austrocknung der Moldau von 1393[5]) bezogen werden muß, bei welcher, wie insbesondere die Leipziger Chronik[6]) erzählt, die Leute den Fluß mittelst

[1]) „Quarto" nach den Acten; nach Berghauer (pag. 9.): „Quinto".

[2]) „cui cohabitet". Uebereinstimmend damit in den beiden ersten Processen „cum quo cohabitet".

[3]) Bei Berghauer 24 und 33 großgedruckte Halbzeilen früher. Und sonst ist von keiner anderen Gemahlin Wenzels die Rede. — Dobner (dissert. pag. 7), und nicht er allein, scheint das Vorhergehende nicht gelesen oder nicht berücksichtigt zu haben.

[4]) Keine Spur eines Zwischenraumes, von etwa sechs oder sieben Jahren wie ihn Dobner (l. c. pag. 8.) für nicht unstatthaft erachtete.

[5]) Vgl. oben II. S. 66 Anm. 3.

[6]) Siehe Höfler, Geschichtschr., I, 8. „Eodem anno (1393) in estate fuit tantum exsiccatum flumen wltavie quod in podczkalo ponendo

eines kurzen Brettes überschritten, und wegen der grasgrünen Farbe des Flußwassers damit nicht zu kochen wagten, sondern Brunnenwasser benutzten. Židek's Worte an sich lassen keine so außerordentliche, selbst in unheimlicher Veränderung des Wassers sich kundgebende Dürre vermuthen, und weisen eher auf eine solche hin, wie sie, nach der richtigen Bemerkung des Verfassers der „Controversia“ [1]), in den Flüßen öfter eintritt, und wobei das Wasser dergestalt sinkt, daß die Schiffahrt gehemmt ist, und die Mühlen nicht arbeiten können [2]). Wollte man übrigens unter der von Židek berichteten Flußdörre durchaus die vom J. 1393 verstehen, der im J. 1392 eine ungeheuere Ueberschwemmung vorausgegangen war [3]); so würde selbst dieses Zugeständniß nicht zwingen, das Frühere gegen den klaren Wortlaut vom General-Vicar zu deuten, da das Wort „Hernach“ [4]) auch von einer erst später folgenden Zeit gebraucht wird, und Magister Paulus, in seiner rhapsodischen Weise zu schreiben [5]), schon vorher von der Kindheit Wenzels (Num. 1.) unmittelbar zum männlichen Alter (Num. 2.) übergegangen ist, und auch jetzt, nach Erzählung von dem Austrocknen der Moldau, ein-

brevem asserem transibant sicco pede flumen, et aqua fluminis wltavie fuit effecta viridis coloris sic quod homines non audebant decoquere cum aqua fluminis wltavie sed cum aqua foncium“. Aehnlich berichten „Pulkava's Fortsetzer“ (v. Scriptor. rerum bohemic. tom. III, cura Franz Palacký. Pragae 1829. Pag. 5.) zum Jahre 1393.

[1]) pag. 100.

[2]) Die von Zimmermann, diesem gelehrten Kenner der Chroniken, (Vorbote, S. 83) sonst noch angeführten Flußdörren aus den Jahren 1312, 1326, 1352, 1381, denen die Controversia (l. c.) eine von 1307 hinzufügt, mögen zu der letzteren Art gehört haben. Wenigstens wissen wir von keiner anderen, als von der aus dem Jahre 1393, daß sie für ein besonderes Strafwunder Gottes wäre gehalten worden.

[3]) Vgl. Chronicon Benessii Krabice de Waitmile (Dobner, Monum. tom IV. pag. 63.), Continuatores Pulkavae (ibid. pag. 138). Chronicon Lipsiense (Höfler, l. c. S. 7) etc. — Auch Zimmermann (l. c.) zählt nach den Ueberschwemmungen in Böhmen aus den Jahren 1315, 1316, 1342, 1367, 1370, 1387 auch die von 1392 auf, der, was er von keiner andern angibt, eine Dürre im J. 1393 gefolgt sei.

[4]) böhmisch „Potom“.

[5]) Die ganze Geschichte von der Taufe Wenzels bis zu dessen Tode, einen Zeitraum von 58 Jahren, fertigt er nach Zimmermann (Vorbote, S. 59) mit 38½, nach Berghauer (II, pag. 8. 9.) mit 48 Zeilen ab.

sach (in Num. 5.) fortfährt: „Als Magister Johannes Huß anfing" u. s. w., was erst einige Jahre nachher geschah. — Endlich fünftens paßt der Schluß unserer Stelle: „sie" [die Leute] „fingen an, gegen den König zu murren, und dieß war der Anfang des Bösen", wohl besser zu dem achten, als zu dem neunten Decennium des vierzehnten Jahrhunderts, wo das Böse nicht erst begann, sondern bereits weit vorgeschritten war[1]).

Nach all' dem Gesagten hat Židek einen Johannes im Auge gehabt, der in den achtziger Jahren des vierzehnten Jahrhunderts, genauer vor dem Tode der Königin Johanna, d. i. vor dem 31. December 1386 den Martyrertod erlitten, und mithin nicht identisch sein kann mit dem jüngeren, der bei Lebzeiten der Königin Sophie, der zweiten Gemahlin Wenzels, im J. 1393 ertränkt ward. Und dieses Zeugniß von 1471, also etwa 88 Jahre nach dem glorreichen Ende eines alsbald auch öffentlich so sehr verehrten Heiligen, hat ein um so größeres Gewicht, als einerseits, der es abgegeben, Magister Paulus von Prag war, bereits dreißig Jahre Mitglied des dortigen Metropolitan-Capitels, dazu Dechant von Allerheiligen, ein Mann, ausgezeichnet durch Gelehrsamkeit und Tugend, wie durch Arbeiten und Leiden für die Kirche, Doctor an fünf Universitäten, dem schon um 1444 Papst Eugen IV. das Olmützer Bisthum angeboten, später Papst Paul II. mit Beistimmung des Königs Georg das Leitomissler bestimmt hatte[2]): andererseits das Zeugniß selbst, am Hofe Podiebrad's und gleichsam im Angesichte des Hussiten Rokicana abgelegt, ein bis dahin in der Christenheit unerhörtes Verbrechen und zwar eines Vorgängers auf dem Throne betraf, und unmöglich so sicher und bestimmt hätte ausgesprochen

---

[1]) Palacký (Geschichte von Böhmen. Deutsche Ausgabe. III. B. S. 48) schreibt: „Die oben auch von uns gepriesene Zeit der allgemeinen Ruhe und Sicherheit erreichte ihr Ende schon im J. 1387". — Und Tomek (Geschichte von Prag III. Theil), nachdem er der ersten im J. 1384 ausbrechenden Reibungen der Magistri auf der Prager Hochschule Erwähnung gethan, bemerkt (S. 334): „Niemand zwar schreibt darüber, aber es läßt sich von selbst denken, daß diese Reibungen zwischen Böhmen und Deutschen auf der Prager Universität nicht unbeachtet blieben von der städtischen Bevölkerung beider Nationalität, ja in derselben eine bedeutende Aufregung hervorbrachten".

[2]) Vgl. über ihn Balbini „Bohemia docta", tom. II, pag. 153—156.

werden können, wenn es nicht der Wiederhall einer damals allgemeinen und öffentlichen Ueberzeugung gewesen wäre[1]).

Außer diesen zwei uralten handschriftlichen Zeugnissen wurde in den Processen kein weiteres vorgelegt; man hatte eben über unseren heiligen Johannes, trotz der eifrigsten, auch amtlich unter dem 5. November 1727 beglaubigten Suchens[2]), kein anderes aus den Zeiten, die unmittelbar nach dem Martyrium folgten, vorgefunden, und zweifelte nicht, daß gleichzeitige Urkunden verloren gegangen seien[3]). Der Promotor fidei und die prüfende Cardinals-Congregation haben diesem Zweifel die Berechtigung keineswegs abgesprochen. In der That ist es gewiß, daß viele kostbare Handschriften in und außer Prag schon aus Anlaß theils der Hussitenstürme, theils der späteren Kriege in Böhmen sind abhanden gekommen. Vergebens hat bereits Dobner[4]) das Buch des Canonicus Adam von Nečetic [unter Erzbischof Sbinko, 1400—1407] „de rebus profanis et ecclesiasticis sui temporis" gesucht. Der Brand in Prag (vom 2. und 3. Juni 1541) hat die Urkundenschätze der Landtafel und die reiche vaterländische Bücherſammlung des Hodějowa, die noch Hajek für sein Werk zu benutzen in der Lage war, völlig vernichtet. Mithin läßt sich die Möglichkeit nicht bestreiten, daß manche Quellen verschwunden seien, die neuerdings bestätigen könnten, was eine ununterbrochene, bis in das Jahr 70 des fünfzehnten Jahrhunderts zurückreichende Ueberlieferung uns berichtet hat[5]).

---

[1]) Dobner führt meisterhaft die Gründe für Židek's Autorität durch, natürlich zu Gunsten seiner Ansicht (cf. dissert. pag. 37—43).

[2]) v. Acta Processus Apostol., Summar. additionale, num. 7.

[3]) Vgl. noch Proc. Apost., Responsio ad Animadversiones, §§. 43, 44.

[4]) Siehe dissert., pag. 11.

[5]) Daß die Zeit und die Kriegsgeschicke ihr Zerstörungswerk auch an den Documenten für den General-Vicar ausgeübt, und dieser dennoch so vielfach bezeugt ist, läßt das Gesagte noch nicht als „Ausflucht" erscheinen. Die Amtsdocumente, in denen sein Name aus naheliegenden Gründen so überaus häufig vorkommt, hat man, wie begreiflich, immer zuerst zu retten gesucht; die außeramtlichen Manuscripte des In- und Auslandes aber berichten kaum etwas anderes als den gewaltsamen Tod des ausgezeichneten, mit der ganzen Diöcese in lebendigem Verkehr stehenden Mannes, ein Ereigniß, das wegen der Oeffentlichkeit, womit es geschehen, von den Chronisten viel schwerer konnte übergangen wer-

Ja, es sind wirklich mehrere derartige Aufzeichnungen vorhanden, die, obschon sie nicht in den Processen erscheinen, gleichwohl der Beachtung werth sind.

Wir übergehen hier die von Dr. C. Höfler in dem „Liber viaticus Sancte Pragensis ecclesie" entdeckte, welches Buch Aufzeichnungen von 1378—1483 enthält, und unter anderen auch folgende, wie der genannte Gelehrte meint, von späterer Hand des sechszehnten oder siebzehnten Jahrhunderts: „Johannes von Pomuk, von der Brücke in die Moldau gestürzt von König Wenzel, weil er die Beichte der Königin nicht verrathen wollte 1383, am 16. Mai[1]).

Eine andere Schrift vom Ende des fünfzehnten oder Anfang des sechzehnten Jahrhunderts, auf der innern Seite des Deckels eines 1485 gedruckten Buches, durch Herrn Patera in Prag vor wenigen Jahren im Metropolitan-Archiv aufgefunden, lautet: „Johannes von Nepomuk, Canonicus von Prag, ein heiliger und frommer Mann, königlicher Beichtvater und Almosenier, wurde vom König Waczlaw gefoltert, damit er die Beichte der Königin verrathe; aber er wollte und konnte nicht. Darum ließ er ihn von der Brücke in die Moldau stürzen 1383, 16. Mai. Er glänzt durch Wunder[2]). — Abermals eine Bestätigung, wie unberechtigt es ist, zu behaupten, daß vor Hajek ein im J. 1383 ertränkter Johannes von Nepomuk unbekannt gewesen sei.

Weiter verdient die jetzt verlorene[3]) Zittauer Chronik er-

---

den, als die nach Motiv und Ausführung geheime Ertränkung des Martyrers des Beichtsiegels. Das Vielen auffällige Schweigen beider Arten von Documenten über den Letzteren wird übrigens unten zur Sprache kommen.

[1]) Siehe Höfler, Geschichtschreiber, Th. I. S. XLVII. — „Joannes de Pomuk precipitatus ex ponte in Moldam a Wenceslao rege, quod noluerit prodere confessionem conjugis MCCCLXXXIII. die XVI. Maji."

[2]) Brieflich uns mitgetheilt unter dem 23. Mai 1882. — „Joannes de Nepomuk canonicus prag. vir sanctus et pius Regius Confessarius et ab eleemosynis fuit tortus a rege Waclaw, ut proderet confessionem reginae at noluit nec potuit sic eum de ponte in Moldam precipitauit MCCCLXXXIII. XVI. Maj. j (jam?) claret miraculis".

[3]) nach Frind, Denkschrift, S. 47.

wähnt zu werden, die[1]) also berichtet: „Im Jahre 1383. Der" [königliche] „Kapellan[2]) ertränkt. In diesem Jahre war im Königreiche Böhmen ein König, dessen Gemahlin bei ihrem Kapellan, einem frommen und gottesfürchtigen Priester, Namens Johannes von Neponic, zur Beichte ging. Da sie dieses nun öfter that, ward es ihr vom König übel vermerkt, so daß der König vom Beichtvater wissen wollte, was die Königin gebeichtet habe. Zu wiederholten Malen verweigerte ihm dieses der Beichtvater, weßhalb ihn der König in den Moldaufluß werfen ließ, und er ward so ertränkt, daß Niemand eine Kenntniß hatte, wohin er gekommen war. Hierauf fanden ihn die Fischer im Wasser, und er wurde in der Metropolitan-Kirche zum h. Veit nächst dem Hochaltare im Umgange begraben. Dieser Johannes von Neponic wirkt durch göttliche Kraft große Wunder, und seine Ruhestätte ist mit einem eisernen Gitter umgeben, damit man nicht leicht an sein Grab, welches der Burg gegenüber sich befindet, anstoßen könne". So die Zittauer Chronik. — Bekannt wurde dieses Manuscript zu Prag um das Jahr 1716, da in demselben Jahre es Domdechant Godefrid Herbst „mit Augen gesehen" zu haben betheuerte, und eine Abschrift davon erhielt[3]).

[1]) Wir übertragen die lateinische Uebersetzung Berghauers (II, 18.) zurück in's Deutsche,

[2]) Die Einschaltung des Wortes „königlich" im Titel rechtfertigt sich aus dem Folgenden, wo erzählt wird, daß die Königin „bei ihrem Kapellan" zur Beicht ging [„ad Confessarium Capellanum suum ivit"]. Auch der General-Vicar heißt in einer Stiftungs-Urkunde von 1896 „capellanus Pragensis" (vgl. Katholik, März 1882. S. 278), was sich jedoch eher auf seine Stellung an der erzbischöflichen Curie in Prag zu beziehen scheint. Daß nicht *er* in dem Berichte gemeint sei, geht aus der an der Spitze stehenden Jahreszahl 1383 hervor, und ist den Worten entsprechender: „Niemand hatte eine Kenntniß, wohin er" [der Ertränkte] „gekommen sei" [„ita fuit submersus, ut nemo notitiam habuerit, quorsum devenerit"]. Denn das deutet doch wohl auf eine *im Geheimen vollzogene Ertränkung* hin, während die des General-Vicars, wie der Chronist Hagen († kurz vor 1400) ausdrücklich bemerkt, *öffentlich* geschehen war (vgl. Höfler, Geschichtsch. Th. I. S. XLVI). — „... *ad submergendum per vicos et plateas civitatis publice ductus*", sagt die Jenzenstein'sche Klageschrift (art. XXVII. versus finem, bei Pubitschka, l. c. pag. XIII).

[3]) Vgl. *Brada*. Gibt es einen heiligen Johann von Nepomuk? S. 58, — und *Berghauer*, l. c. II. pag. 18.

Wenn sie trotzdem in den Canonisations-Verhandlungen nicht verwerthet wurde; so kam dieses wohl daher, weil sich das Alter, wie die Authenticität des Originals in Zittau, und die Genauigkeit der Abschrift in Prag kaum so streng hätte erweisen lassen, wie es der canonische Proceß erfordert. Noch im Jahre 1761 gibt Berghauer den vollständigen Titel des ersten Blattes in lateinischer Sprache wieder[1]). Blatt 86. der Chronik enthält dann den obigen Bericht. Brada selbst[2]) führt aus dem J. 1771 für das Vorhandensein der Handschrift in der dortigen Stadtbibliothek einen ihm befreundeten „gelehrten und rechtschaffenen Bürger von Zittau" als Gewährsmann an. In Betreff der ehemaligen Existenz dieses Chronicons besteht also kein vernünftiger Zweifel. Woher aber diese Aufzeichnung genommen, und wann sie erfolgt ist, läßt sich mit voller Genauigkeit nicht bestimmen. So viel darf als gewiß gelten, daß Zittau, ehedem zur Prager Diöcese gehörig, von 1420 bis 1436 Zufluchts- und Aufenthaltsort eines Theiles des Metropolitan-Capitels, mit Prag und mit diesem Capitel in vielfacher und lebendiger Verbindung stand. Es konnte mithin von hier aus die Nachricht von dem glorreichen Tode und Grabe des h. Johannes in jene Stadt leicht gelangen, und es ist, bei der großen Verehrung gegen den Martyrer und seinen Wunderthaten, sogar sehr wahrscheinlich, daß dieß bald geschehen sei. Ob jedoch die Eintragung in das Stadtbuch ebenso bald geschah, ist durchaus fraglich. Zwei Gränzpunkte lassen sich annehmen. Den einen gibt das Jahr 1521, in welchem dort die sogenannte Reformation eingeführt ward; nach diesem Ereigniße werden die Stadtväter die Aufzeichnung sicher nicht veranlaßt haben, vielmehr mag seit derselben damals bereits eine Reihe von Jahren verflossen gewesen sein. Der andere Gränzpunkt ist eine Zeit, wo des Heiligen „Ruhestätte" schon „mit einem eisernen Gitter umgeben" war. Folglich ist die Eintragung jedenfalls nach Anfertigung eines solchen Gitters[3]) und vor 1521 anzusetzen. Man hat gemeint, sie

[1]) „Chronica Urbis Zittaviensis in Marchionatu Superioris Lusatiae quae fundata et aedificata fuit An. 1255, in quibus a Senioribus Urbis Majoribus nostris quaedam gesta, quae in dicta hac nostra Urbe, ac etiam in Provinciis vicinis contigerant, descripta continentur". [2]) a. a. O. S. 56.

[3]) Wann dieses geschah, läßt sich schwer feststellen. Frind (Denkschrift

falle in die Zeit des Dombechanten Johannes von Krumau, von welchem oben[1]) bei Besprechung der kurzen handschriftlichen Notiz angeblich vom J. 1483 die Rede war, und stehe mit ihm vermuthlich in einem Zusammenhange[2]). Allein gerade der Umstand, daß die amtliche und persönliche Berührung der Zittauer mit dem Prager Domcapitel eine so lebendige war, macht ein gar langes Zögern mit der pietätsvollen Aufzeichnung wenig glaublich; zumal da von „großen Wundern", welche der Heilige „durch die göttliche Kraft" wirke, erzählt, und die Vorsicht der Capitularen, womit sie dessen Grab gegen Verunehrungen geschützt hätten, so besonders hervorgehoben und, wie der oben[3]) erwähnte Bürger von Zittau sich ausdrückte, angepriesen wird. Auch die Form Johannes von „Neponic" spricht nicht für den Dombechanten als eigentliche Quelle; wenigstens nennt er den ertränkten Martyrer: „Johannes von Pomuk". Es ist daher viel wahrscheinlicher, daß der Bericht

S. 74.) nennt das Jahr 1416, und verweist hiebei auf das um 1416 verfaßte Verzeichniß der Jahresgedächtnisse im Prager Dom (vgl. ibid. S. 9). Aber über die dort angeführte, im lateinischen Texte (s. Anm. 1) eingeklammerte Schlußbemerkung: „(Ubi modo est cancellum ferreum in circuitu)", berichtet er, daß Tomek sie nach 1450 verlege; und in der That besagen die Worte: „Ubi modo" jedenfalls, daß das Folgende ein späterer Beisatz und in der ursprünglichen Aufzeichnung nicht enthalten gewesen sei. Aus ihm ließe sich also kaum folgern, daß das Gitter demselben Jahre 1416, wie die Aufzeichnung entstamme. Frind spricht denn auch an einer anderen Stelle (S. 66), ohne Angabe einer Quelle, von einem „ältesten um 1420 erwähnten Gitter des Johannesgrabes". Und dieses stimmt mit der Ansicht der zwei vereideten Sachverständigen bei Gelegenheit der canonischen Visitation des Grabes vom 26. Juni 1719, insofern überein, als beide das Alter des genannten Gitters auf dreihundert Jahre ansetzten (vgl. Proc. II. Summar., num. 23. §. 4. coll. Proc. Apost. Summar., num. 36. §§. 6. 7) Berghauer (II, 97. coll. I, 339) schließt ebenfalls aus der Aehnlichkeit „mit dem Gitterwerke auf den Zinnen" von St. Veit, daß das Grabesgitter gegen Ende des 14. oder am Anfange des 15. Jahrhunderts verfertigt worden sei. Ein Manuscript des Stiftes Goldenkron aus dem 15. Jahrhundert (— Frind, l. c. S. 41 gibt die Zeit um 1432 an —) bestätigt das damalige Vorhandensein eines solchen Gitters (vgl. Dobner, dissert., pag. 41. not. gg). —

[1]) Siehe S. 88 u. ff. [2]) Vgl. Frind, a. a. O. S. 47.

[3]) bei Braba, a. a. S. S. 56.

der Chronik vor 1483, vielleicht sogar einige Decennien vorher verfaßt ist: was freilich ein neuer Beweis wäre, daß die Jahreszahl 1383 in der Notiz des Johannes von Krumau nicht einem bloßen Gedächtnißfehler des greisen Autors zuzuschreiben ist.

Endlich ist hier noch eine alte Nachricht aus Ebendorfer's Kaiserbuche zu besprechen[1]), auf die zuerst Palacký aufmerksam gemacht hat. Nach einer mit mancherlei Einzelnheiten verbundenen Characteristik des Königs Wenzel heißt es darin: „Auch den Beichtvater seiner Gemahlin Johannes, Magister der Theologie, ließ er in der Moldau ertränken, sowohl weil er gesagt, derjenige sei des königlichen Namens würdig, der gut regiere, als auch, wie erzählt wird, weil er das Beichtsiegel zu verletzen sich weigerte". Hierauf unmittelbar: „Einen Anderen aber verurtheilte er" [Wenzel] „zum Flammentode, welchen jedoch der Scherge aus Mitleid entrinnen ließ". — Einige haben nun geglaubt, unter jenem „Johannes, Magister der Theologie", den General-Vicar verstehen zu müssen, da der ältere Chronist Andreas von Regensburg[2]), nachdem er durchaus

[1]) Liber Augustalis ad Fridericum III, unter den Manuscripten der k. k. Bibliothek nr. 3423. — Thomas Ebendorfer von Haselbach (geb. 1387, † 1464), dreimal Rector der Wiener Universität, academischer Gesandte beim Concil von Basel, im J. 1433 zu Prag und dann noch dreimal Mit-Gesandter dieses Concils behufs der hussitischen Angelegenheiten, schrieb nach älteren Chronisten das genannte Werk, den Abriß einer Chronik der römischen Kaiser, mehrere Jahre vor 1451. — Die angezogene Stelle befindet sich im 6. Buche. Lateinisch lautet sie wie folgt: „Confessorem etiam uxoris suae Joannem in Theologia magistrum et quoniam dixit, hunc dignum regio nomine, qui bene regit, et ut fertur, quoniam sigillum confessionis violare detrectat, ipsum in moldavia suffocari praecepit. Alium vero edacibus flammis deputavit, quem tamen lictor motus pietate effugio salvavit".

[2]) Fr. Andreas, Profeß des Klosters zum h. Magnus der regulirten Augustiner-Chorherren in Stadt-am-Hof, vollendete sein Chronicon generale im J. 1422. Als benutzte Quellen bezeichnete er selbst für die Zeit von Papst Johannes XXII. und Kaiser Ludwig dem Baier bis Papst Martin V. und dem römischen König Sigismund, theils verschiedene Bücher, theils Berichte glaubwürdiger Männer. (Vgl. den Prologus Auctoris, bei Pez, thesaurus anecdotorum tom. IV. part. III. pag. 276, und bei Eccard, corpus historicum medii aevi, tom. I. pag. 1931). — Aus ihm scheint Thomas von Haselbach über König

ähnlich geschrieben hatte: „Dieser" [König] „ertränkte Johannes, einen ausgezeichneten Doctor der Theologie, weil derselbe gesagt, der sei des Namens eines Königs würdig, der Königreiche gut regiere", den „Anderen", durch das Mitleid des Henkers Geretteten, ausdrücklich „Buchniko" [Puchnik] nenne, der bekanntlich Official des Erzbischofes Jenzenstein war und zugleich mit dem General-Vicar gemartert wurde. „Und ein Anderer, Namens Buchniko, entkam mit genauer Noth, indem der Henker, der ihn auf Wenzel's Befehl in der Gluth langsam verbrennen sollte, gegen ihn Barmherzigkeit übte. In der Folge beförderte ihn der König zum Erzbischof von Prag; doch lebte er nur noch kurze Zeit" [1]).

Indessen unterscheidet sich Ebendorfer's Erzählung von der des Regensburger Chronisten schon dadurch, daß Ersterer sowohl den Namen des erzbischöflichen Officials, als auch dessen nachträgliche Beförderung gänzlich ausläßt: worin eher eine Andeutung zu liegen scheint, daß er bei seinem kritischen Vorgehen unter dem „Anderen" nicht diesen gemeint habe. In Wirklichkeit ist es auch gegen die amtliche Klageschrift Jenzensteins, daß Puchnik hätte verbrannt werden sollen, oder der Henker ihn habe entrinnen lassen [2]), und Andreas ist hierin sicher ein minder verläßlicher Gewährsmann, als der Erzbischof selbst. Wenn aber der „zum Flammentod Verurtheilte" bei dem berühmten Wiener Chronisten schwerlich der Official von 1393 ist; so läßt sich auch nicht nachweisen, daß der von ihm

---

Wenzel manches geschöpft zu haben. — Die Parallel-Stelle bei Fr. Andreas ist: „Hic Johannem Doctorem egregium Theologiae submersit, eo quod dixerat, hunc esse dignum nomine Regis, qui bene regna regeret. Aliusque nomine Buchnico, in quem tortor fecit misericordiam, dum ipsum ad mandatum ipsius cum glossa" [statt glosa, latinisirt aus dem mittelhochdeutschen „Glose", Gluth] „accensa cremare deberet, vix evasit, quem tamen postea promovit in Pragensem Archiepiscopum, sed modicum supervixit".

[1]) Nicolaus Puchnik, seit dem 24. März 1393 Nachfolger Johann's von Pomuk im General-Vicariat (vgl. Höfler, Geschichtschr., Th. I. S. XLVII, — Frind, Denkschrift S. 37.), ward nach Wolfram's Tode († 2. Mai 1402) Erzbischof von Prag, starb aber noch vor seiner Consecration am 19. September desselben Jahres 1402 (siehe Berghauer I. pag. 105).

[2]) Siehe Acta in Curia Romana, art. XXVII, bei Pubitschka, Chronol. Geschichte pag. XII. et pag. XIII.

vorher erwähnte „Johannes, Magiſter der Theologie", der General-Vicar Pomuk ſein müſſe. Ja, der ihm beigelegte Titel „Beichtvater" der Gemahlin [Wenzels], der nicht in der Regensburger Urkunde ſtand, ſtimmt mit dem, was uns die Zittauer Chronik, Žídek und die ſpätere, wohl nach amtlichen Quellen verfaßte Inſchrift am Vorgitter des Grabes geſagt haben, ſo ſehr überein, daß die Vermuthung nahe liegt, Ebendorfer, der mit dem Prager Capitel und mit Böhmen überhaupt in unmittelbare Berührung gekommen iſt, meine denſelben älteren Johannes, den Jene im Auge gehabt haben. Er führt die Thatſache der Ertränkung zugleich mit der Urſache an. Die erſte, die er, vielleicht auf Andreas von Regensburg ſich ſtützend[1]), angibt, iſt ein vom Beichtvater der Königin über Wenzel wegen ſeines unköniglichen Benehmens ausgeſprochener Tadel; die zweite ſcheint ihm ſelbſt ſo unerhört vorgekommen zu ſein, daß er wohl deßwegen beifügt: „wie erzählt wird". In Böhmen wußte man allerdings auch in jener Zeit nur um eine einzige, nämlich die Treue des Martyrers gegen das h. Beichtſiegel. Aus dem

[1]) Auch er bringt, gerade wie Fr. Andreas, bevor er von dem gewaltſamen Tode des „Johannes" redet, die Geſchichte des am Spieße gebratenen Koches vor. Stellen wir beide Berichte zuſammen:

Andreas von Regensburg.	Ebendorfer:
„Hic [Wenceslaus] dum quadam vice intempestive a coquo suo cibum peteret, et ille sibi denegaret, jussit eum impositum veru ad modum assaturae torreri. Hic Johannem Doctorem" etc.	„Hic" [oder Hinc, es geht voraus: Inebriatus denique furiosus et crudelis] „et insolita hora a suo coco dum cibum peteret, et ille ob defectum sibi offerre non potuisset, ipsum stipiti superimponi jussit et super prunas inflammatas torreri praecepit. Confessorem etiam uxoris" etc.

Würde ſich darthun laſſen, daß beide Begebniſſe eng zuſammengehören; ſo würde dieß an Dlauchoweſký's und Balbin's (vgl. Berghauer, II. 45. 57) auch in die Canoniſations-Bulle aufgenommenen Bericht von dem Freimuth erinnern, womit der Beichtvater der Königin, allein unter allen Hofleuten die am Koche verübte Grauſamkeit dem König Wenzel ernſt und würdevoll vorgehalten, demſelben ſo einen Vorwand verſchaffend, die Standhaftigkeit in Betreff des Beichtſiegels vorläufig durch Kerkerhaft zu verſuchen.

Ganzen aber darf geschlossen werden: daß die Notiz in Ebendorfers Kaiserbuche für die Ursache des Martyriums des h. Johannes sicherlich ein gewichtiges Zeugniß enthält; wird sie jedoch auf die Person des Martyrers angewendet, eher für einen Johannes von 1383 spricht, dessen Amt als Beichtvater der Königin Johanna auch anderweitige alte Handschriften verbürgen, als für den General-Vicar von 1393, dem sonst kein historisches Document ein derartiges Amt zuerkennt.

Ueberseben wir jetzt die gesammte Reihe der angeführten Zeugnisse; so läßt sich ohne Voreingenommenheit nicht läugnen, daß nicht allein, was in den Processen zunächst beabsichtigt wurde, das Martyrium und die causa Martyrii, sondern auch, was in ihnen die Voraussetzung bildete, streng erwiesen ist, nämlich die Existenz eines älteren, vor dem Jahre 1393 für die Bewahrung des Beichtgeheimnisses in der Moldau ertränkten Johannes von Nepomuk. Eine in Jahrhunderte zurückdeutende, über ganz Böhmen und darüber hinaus verbreitete, einmüthige und unveränderte Tradition, einerseits bis zur Zeit der Processe unterstützt von allen Geschichtschreibern aus den verschiedensten Ländern, darunter von Männern, wie Pontanus oder Pessina, die schon durch ihre Stellung mit den Archiven und den Erinnerungen des Metropolitan-Capitels an das ehemalige h. Mitglied, wie Wenige, vertraut waren, andererseits bestätigt durch öffentliche Denkmäler und durch Aufzeichnungen, die ganz nahe an die Zeit des glorreichen Todes hinanreichen: diese Beweisführung, in allen ihren Momenten, wie es das canonische Verfahren will, zugleich zusammengefaßt, ist wahrlich eine derartige, daß sie auch dem ernstesten, unparteiischen Beurtheiler vollkommen Genüge leisten kann, und anscheinende Schwierigkeiten, oder gar bloße Möglichkeiten und Vermuthungen dieselbe zu erschüttern oder umzustoßen nicht im Stande sind.

V.

So ist, um sogleich Eines zu berühren, das Auffallende, welches man seiner Zeit darin gefunden, daß zwei Johannes von Pomuk oder Nepomuk [1383—1393] Canoniker an demselben Capitel sollten gewesen sein, schon an sich nichts beweisend. Dann aber ist nicht zu vergessen, daß der jüngere Johannes, seit 1389 General-

Vicar, erst 1390[1]), also volle sieben Jahre nach dem Tode des älteren, Archidiacon von Saaz und als solcher Canonicus Pragensis ad extra[2]), also noch nicht Residenzial-Domherr, wurde, wie er sich denn selber noch am 3. März 1393[3]) bei Gelegenheit einer Schenkung als „Canonicus von Wyssehrad und Saazer Archidiacon am Prager Dome" unterfertigte. — Auch gab es damals außer der ehedem im Klattauer gelegenen, später zum Pilsener Kreise gerechneten Stadt Nepomuk, ebenfalls im Klattauer Kreise noch ein gleichnamiges Dorf, und ein anderes, auch Neponek genannt, im Taborer Kreise, um von dem alten Benedictiner-Kloster Pomuk im Olmützer Bisthum[4]) nichts zu sagen, „welches", wie es in einem alten Lexicon heißt, „mit der obgedachten Stadt öffters vermenget wird". Ob nun der General-Vicar in der Stadt Pomuk oder Nepomuk geboren wurde, läßt sich aus historischen Urkunden, oder aus der Tradition kaum nachweisen. Ja, das um jene Zeit nicht gar seltene Vorkommen des Zunamens „de Pomuk"[5]) hat bei Einigen den Zweifel erregt, ob „de Pomuk" immer den Geburtsort des Betreffenden selbst, oder wenigstens bisweilen nur den Ursprung seiner Familie bedeute, und dann bloßer Familienname sei: — ein Zweifel, der bezüglich des General-Vicars um so leichter entstehen kann, als derselbe nicht allein häufig „Joannes Pomuk" unterschreibt, sondern auch, wenn er bei Unterzeichnung öffentlicher Urkunden seinen Namen vollständiger hinsetzt, sich „Welflini" [d. i. filius, Sohn des Welflin's][6]) nennt, der Name Welflin aber einer

[1]) Am 26. August. Vgl. Frind, Denkschrift S. 30.

[2]) Ueber diese siehe die interessanten Aufschlüsse bei Frind, l. c. S. 30 u. ff.

[3]) nach Berghauer, I, pag. 403. 404. „Joannes Pomuk, Decretorum Doctor, Canonicus Wissehradensis, et Archi-Diaconus Zatecensis in Ecclesia Pragensi, Vicarius in Spiritualibus Generalis".

[4]) Vgl. das Zedler'sche Universal-Lexicon. Leipzig und Halle 1740. Bd. XXIII. S. 1747 unter dem Worte „Nepomuk oder Nepomuc".

[5]) So sind urkundlich nachgewiesen: ein Drslav Tomašův de Pomuk, Priester, öffentlicher Notar 1396. — Martin de Pomuk, Priester, succentor an der Sct. Nicolaus-Kirche 1374. — Nicolaus de Pomuk, Canonicus 1361, später Pfarrer in Kozlan. — Wenceslaus de Pomuk, Bürgermeister der Prager Kleinseite in Prag 1413. —

[6]) „Et ego Johannes olim Welflini de Pomuk Clericus Pragensis dioecesis Imperiali auctoritate notarius publicus .... subscripsi et signum meum apposui consuetum", lautet die Notariats-Unterschrift,

damaligen angesehenen Familie in Prag angehörte[1]). — Doch sei alledem wie immer, aus der Aehnlichkeit oder Gleichheit der Namen des älteren oder jüngeren Johannes läßt sich ein Schluß auf die Nicht-Existenz des Ersteren in keiner Weise ziehen. Indessen ist damit die Möglichkeit gegeben, die in unserer Frage nicht gänzlich übersehen werden darf, daß nämlich hie und da Beide mit einander sind verwechselt worden, und daß man dem älteren Johannes zuschrieb, was von dem jüngeren gilt, wie auch umgekehrt auf den jüngeren anwendete, was über den älteren Geschichte und Tradition aussagen[2]).

---

abgenommen vom Originale des Domcapitel-Archivs (bei Friud, Denkschrift, Titelblatt). Vgl. auch Berghauer, I, pag. 402. 403. — Welflin ist identisch mit Welfin, Wolflin Wulflin (Zimmermann. S. 40).

[1]) So begegnen wir zwischen 1333 und 1338 einem Domdechanten Nicolaus „Wolflini", für den und dessen Mutter und Bruder „ad honorem et ob remedium animarum" sein Vater Johannes „dictus Wolflini", Bürger der Prager Altstadt, einen Altar in der Metropolitan-Kirche errichten ließ, im Jahre 1341 (siehe Berghauer I. pag. 147). — Und 1386 einem Jacob Wölflin, Stadtrichter von Prag (bei Pubitschka, Chronolog. Geschichte, Bd VII. S. 83). — Zimmermann (S. 40 Anm.) bezeugt, daß Wolfline zu Prag sowohl unter den Rathsmännern, als auch unter den Rechtsgelehrten urkundlich zu finden seien.

[2]) Berghauer (I. pag. 403) weist ausdrücklich auf Solche hin, welche die Acten des Johannes Wolflin für Schriften unseres Heiligen gehalten haben: und wenn Dlauchowesky (bei Berghauer II. pag. 48 coll. not. b.) von Büchern desselben Heiligen redet, die im ehemaligen Kloster der Augustiner-Chorherren zu Wittingau sollen gefunden worden sein, so ist er wohl dem gleichen Irrthum verfallen. — Und um hier noch eine Vermuthung auszusprechen, könnten nicht auch jene Worte aus einem Capitel-Register vom J. 1510 (vgl. Tomek bei Frind, Denkschrift, S. 59. 60.) die, nach Erwähnung einer Schenkungsurkunde aus dem J. 1374 von unbekannter Hand beigefügt stehen: „Beatus Joannes de Nepomuk me fecit", auf einer ähnlichen Verwechselung beruhen? Im Metropolitan-Capitel verehrte man damals einen Johannes von Nepomuk vom J. 1383. Die oben (IV. S. 95 coll. Anmerk. 2) angeführte kurze Notiz von Ende des XV. oder Anfang des XVI. Jahrhunderts deutet es an, und die nur zwanzig Jahre nach Zusammenstellung jenes Registers amtlich verfertigte Inschrift für das Borgitter bestätigt es. Ist es also undenkbar, daß der unbekannte Schreiber des obigen Beisatzes, entweder nicht gewußt, oder vergessen habe, daß

Aber wenden wir uns zu zwei Schwierigkeiten, die ernsterer Natur zu sein scheinen. Die eine ist das Stillschweigen nicht nur so vieler alten Chroniken, sondern auch der Klageschrift des Erzbischofes Jenzenstein und — was, wie behauptet wurde, einem positiven Ausschlusse gleich sieht — sogar der zahlreichen Geschäftsbücher des Prager Metropolitan-Archivs über einen 1383er Domherrn Johannes von Pomuk oder Nepomuk. Die zweite Schwierigkeit bietet des Heiligen von Wundern verherrlichtes Grab bei Sct. Veit, in welchem, wie gleichzeitige, oder doch fast gleichzeitige Aufzeichnungen klar aussprechen sollen, kein Anderer, als der General-Vicar Johannes von 1393 ruhe.

Prüfen wir zunächst die Beweiskraft des Stillschweigens. Schon im Allgemeinen ist das Nichterwähnen einer Thatsache für sich durchaus noch nicht ein Läugnen derselben, namentlich wenn Gründe vorhanden sind, die das Stillschweigen erklären. Was insbesondere die Chronisten Böhmens betrifft, so reichen, nach Zimmermann, der viel in den Archiven gearbeitet, und in unserer Frage nicht wenige neue Urkunden entdeckt hat[1]), unter den bis zu seiner Zeit bekannten nur neun bis 1383, und alle diese haben die Ereignisse der Jahre von 1381 bis 1384 und darüber gänzlich ausgelassen[2]). Sollte sich denn in diesen vier oder noch mehreren Jahren gar nichts Denkwürdiges ereignet haben? Und kann, bei einer so ruchlosen, in ihrem eigentlichen Grunde vielleicht lange kaum

---

nach den Gesetzen des XIV. Jahrhunderts nur ein Notar solche Urkunden verfassen durfte, und darum einen anderen Johannes, als den um 1374 die Stelle eines Notars bekleidenden späteren General-Vicar habe bezeichnen wollen? Pomuk und Nepomuk sind freilich dasselbe; aber der Notar und der General-Vicar hat sich nie Joannes de Nepomuk, sondern Joannes de Pomuk oder Joannes Pomuk unterzeichnet. Wie kam nun dem Schreiber der Gedanke „de Nepomuk“ hinzusetzen, nachdem er doch eben die Urkunde mit der Unterschrift gelesen hatte? Uebrigens ist oben (II. S. 65. u. ebend. Anm. 3) gezeigt worden, daß es in unserer Frage von keinem Belange wäre, selbst wenn man hier den General-Vicar verstehen müßte.

[1]) Siehe Vorbote S. II. vgl. mit S. [33. 34. 35] 41. 45. 46. 47. Die auf den eingeklammerten Seiten enthaltenen fünf Urkunden beziehen sich auf das alte Kloster Pomuk, von den übrigen eine auf den Notar, vier auf den General-Vicar Johannes de Pomuk.

[2]) L. c. S. 27—29.

einer geringen Zahl bekannten That, wie die Ertränkung des h. Beichtvaters war, selbst für Solche, die darum wußten, nicht schon die Schonung der Majestät ihres Königs eine Ursache gewesen sein, weßhalb sie darüber stillschweigend hinweggingen? Die damalige Zeit war von Ehrfurcht vor der Herrscherwürde noch so erfüllt, daß selbst der österreichische Chronist Hagen, wenn er die grausame Tödtung des General-Vicars von 1393 erzählt, gleichsam entschuldigend beifügt: „Die sach hab ich darumb geschrieben, wann sie gar zu offenleich sein beschehen“ [1]). Ueberdieß gehören doch zu den chronicalischen Notizen auch die Berichte Židek's und die Zittauer Chronik, deren Inhalt und Glaubwürdigkeit wir oben untersucht haben, und die sicherlich von einem älteren Johannes, als dem General-Vicar handeln.

Das Stillschweigen der Klageschrift ferner, die der Erzbischof Jenzenstein dem Papste Bonifaz IX. überreichte, läßt sich aus ihrer Veranlassung und ihrem Zwecke selbst begreifen. Die Veranlassung waren die gegen kirchliche Jurisdictions- und Besitzrechte, wie gegen kirchliche Personen vom königlichen Hofe verübten Gewaltthätigkeiten, die, trotz väterlicher Ermahnung unter vier Augen von Seite Jenzensteins, und trotz der nachher im Jahre 1384 im Namen des Erzbischofes und des gesammten Diöcesan-Clerus dem Könige und seinen Räthen schriftlich gemachten Vorstellungen, im Jahre 1393 einen so hohen Grad erreicht hatten, daß der Erzbischof, um seine eigenen Worte wiederzugeben [2]), keine freie Macht besaß, seine Hirtenpflicht zu erfüllen, und aus Furcht Niemand mehr sein Vicar sein wollte, ja er selbst in täglicher Todesgefahr schwebte. Darum —

[1]) Vgl. Höfler, Geschichtschr.; Th. I. S. XLVI. — In gleicher Gesinnung schreibt später Adelsreiter in seinen bairischen Jahrbüchern („Bojicae gentis annales“ Anno 1662), nachdem er die Sitten des Königs Wenzel, das Martyrium des h. Johannes, den Tod der Königin Johanna u. s. w. geschildert: Atque haec quidem de duorum Caesarum moribus libens celassem, nisi exstarent in aperta luce et publicis historiarum monumentis, quae in vicem theatri sunt, in quo eam personam perpetuo quivis sustinet, quam egit ad tempus“. (v. Berghauer, II, pag. 39).

[2]) v. Acta in Curia Romana, bei Pubitschka, op. cit. pag. XXI. — „cum liberam potestatem non habeam Pastoralis officii exequendi, metuque nullus velit esse meus Vicarius ..... immineatque mortis periculum quotidie“.

und das war der Zweck seiner Beschwerde, — bat er demüthig Se. Heiligkeit, dieselbe möge seiner Kirche, ihm und anderen Personen, im Hinblick auf die göttliche Gnade, Recht verschaffen[1]). Wer nun darf in dieser Klageschrift, wo so vieles andere Böse aus Wenzels Leben verschwiegen wird, und die nur offenkundige Thatsachen enthält, die Erwähnung eines Ereignisses verlangen, oder auch nur voraussetzen, welches mit dem Gegenstande der Klage in keinem Zusammenhange stand, und gerade wegen seiner Ungeheuerlichkeit ohne evidente, aber damals sicher unmögliche Beweise vor das höchste Forum der Christenheit nicht hätte gebracht werden können? Die Nichterwähnung also berechtigt keineswegs zu einem Schlusse auf die Nichtexistenz eines anderweitig hinreichend bezeugten Johannes von Nepomuk vom J. 1383.

Dasselbe gilt endlich von dem Stillschweigen der zahlreichen Geschäftsbücher des Prager Metropolitan-Archivs, von denen namentlich der „Liber Receptionum" [das Aufnahme-Buch des Capitels] hier in Betracht kommt. Denn die vorhandenen „Acta judiciaria", welche die vom General-Vicariatsamte entschiedenen Rechtsstreitigkeiten enthalten, beginnen erst mit dem J. 1384[2]), also nach dem Tode des h. Martyrers, gehören mithin nicht zu unserer Frage. Ebenso die „Libri divisionum" [Vertheilungs-Bücher], die erst von dem 30. September 1393 her datiren[3]). Die „Libri Erectionum" und „Confirmationum" aber, in denen die Stiftungen von kirchlichen Beneficien, Altären, Messen und Jahresgedächtnissen, die Uebertragung von Capiteln, Klöstern u. s. w., sowie die Namen der in einem Beneficium Bestätigten und der erzbischöflichen Officiale und Bestätiger verzeichnet sind, haben keinen Anlaß, unseren Johannes zu erwähnen, weil nach der einstimmigen Tradition für ihn nie eine Jahresmesse gestiftet worden ist, und er auch nie das Amt eines erzbischöflichen Officials oder ein Beneficium innegehabt, das der Bestätigung durch einen solchen bedurft hätte.

Was also den „Liber Receptionum" betrifft, so enthält dieses Buch nur die Namen derjenigen Mitglieder des Prager Metro-

---

[1]) ibid. — „supplico humiliter ad pedes Sanctitatis Vestrae, quatenus Ecclesiae meae, mihi, et aliis personis justitiam facere velletis divinae gratiae ob respectum"..

[2]) Vgl. Controversia, pag. 99. [3]) Frind, Denkschrift, S. 33.

politan-Capitels, welche von 1378 bis 1389 mittels päpstlicher Ernennung (per litteras gratiosas Pontificum) — die päpstlichen Briefe liegen noch bei, — in dem Capitel Aufnahme fanden. Jene, die durch freie Wahl Domherren geworden waren, — und sie bildeten eine beträchtliche Anzahl, — sind dort nicht aufgeführt. Unter den Ersteren d. i. den Aufgenommenen unseren h. Johannes zu suchen, wäre demnach vergebens, da er nicht durch Ernennung, sondern auf Empfehlung des Erzbischofes Očko von Wlassim durch einstimmige Wahl die Canonicats-Präbende bei Sct. Veit[1]) und zwar nach Berghauer schon 1375[2]), jedenfalls vor 1378 erhielt. Doch auch seine Nicht-Erwähnung unter den als Zeugen in den Protocollen Unterfertigten fällt um so weniger in's Gewicht, als aus den 26 protocollirten Receptionen hervorgeht, daß einzelne Würdenträger des Capitels, der Archidiacon von Prag, die anderen Canonici ad extra, und sogar die Pröpste und Decane der Stadt häufig, die übrigen Domcapitulare, die keine höhere Würde bekleideten, selten, ja sonst noch einundzwanzig unter ihnen, obschon deren Mitgliedschaft documentarisch feststeht, bis 1383 niemals als Zeugen vorkommen.

Daß aber ein Canonicus Johannes von Pomuk im J. 1383 existirt hat, ist uns durch das alte, im Canonisations-Processe geprüfte „Diarium", durch die nach authentischen Quellen verfaßte Gitter-Inschrift und die gesammte Tradition des durch Wissenschaft und Frömmigkeit so ehrwürdigen Capitels zur Genüge verbürgt.

Wir stehen nun bei der zweiten und letzten der erwähnten Schwierigkeiten, welche aus der Grabstätte des Heiligen abgeleitet wird. Es sind nämlich aus der damaligen, dem Tode des Heiligen fast unmittelbar folgenden Zeit zwei chronicalische Nachrichten, und eine als amtlich geltende Aufzeichnung vorhanden, von denen jene [„der Fortsetzer Pulkawa's" und „die Chronik von Goldenkron"] ganz direct aussagen, diese [„die Ordnung für die Gedächtniß-Feierlichkeiten", „Ordo Commendarum"] indirect d. i. durch Angabe des Ortes, wo dieselben abgehalten wurden, bezeugen soll, daß in dem von Gott und den Menschen verherrlichten Grabe der im J. 1393 ertränkte General-Vicar Johannes von Pomuk ruhe.

[1]) Siehe Proc. Apostol., Summar. num. 8., besonders §§. 11. 19. 25. 29. 49. — Dlauchowesky, bei Berghauer II, pag. 45.

[2]) L. c. I. pag. 166.

Beginnen wir mit der Prüfung der erstgenannten zwei Nachrichten. Der anonyme Fortsetzer Pulkawa's schreibt[1]) zum Jahre 1393: „In demselben Jahre ward der berühmte Doctor Priester Johannes, Vicar des Prager Erzbisthums, unter der Prager Brücke auf König Wenzels Befehl ertränkt, weil er gegen dessen Willen den Kladrauer Abt bestätigt hatte. Und er wurde in der Prager Burg bei Sct. Wenzel begraben, da wo sein Name auf dem Steine ausgehauen, und ein Kreuz auf dem Steine ist: auf dieses Kreuz mag bis heute Niemand treten". — Der letzte, hier durch den Druck hervorgehobene Satz ist aber anerkanntermaßen kritisch nicht sicher. In den „Scriptores rerum bohemicarum[2])" erscheint er deßwegen mit anderen Lettern gedruckt; Zimmermann[3]) erklärt ihn geradezu für einen „späteren hieher nur übertragenen Zusatz", und in der That fehlt derselbe bei dem sonst beinahe wörtlich übereinstimmenden Fortsetzer des Beneš von Hořowic[4]). Zudem ist der Bericht auch aus innern Gründen verdächtig, nicht sowohl, weil er aus hussitischer Feder[5])

---

[1]) [nach Frind, Denkschrift S. 42] um das Jahr 1470. — Die Uebersetzung ist nach dem böhmischen, von Franz Palacký redigirten Text in „Scriptorum rerum bohemicarum tom. III. Annales patrio sermone scripti vulgo Pulkavae et Benessii de Hořowic chronicorum continuatores anonymi. Cura et impensis regiae Societatis Scientiarum Bohemicae, Pragae MDCCCXXIX. pag. 4. et 5. — Nach Dobner (Monum. tom. IV, pag. 141, bei Frind, Denkschrift S. 43, Anm. 16.) lautet er lateinisch: „Anno 1393 submersus fuit venerabilis Doctor Joannes Vicarius archiepiscopalis Pragensis sub ponte Pragensi ad mandatum Wenceslai regis ex causa, quia contra voluntatem ejus confirmavit abbatem Cladrubensem et sepultus fuit in arce Pragensi apud S. Wenceslaum, ubi nomen ejus Lapidi insculptum existit cum signo crucis, quam crucem in hodiernam usque diem pedibus nullus calcare audet".

[2]) v. die vorige Anmerkung. [3]) Vorbote S. 73.

[4]) Zimmermann (l. c. S. 73) gibt den böhmischen Text, dessen deutsche Uebersetzung, um sie mit der vorigen Stelle vergleichen zu können, hier folgen möge: „Hierauf im Jahre nach Christi Geburt 1393 ward der berühmte Doctor Priester Johannes, Vicar des Prager Erzbisthums in geistlichen Angelegenheiten, unter der Prager Brücke durch König Wenzel ertränkt, weil er den Kladrauer Abt bestätigt hatte". Der weitere Zusatz: „Und er wurde u. s. w." ist, wie gesagt, ausgelassen.

[5]) Dobner (dissert. pag. 46.) schreibt, indem er sich auf den Band IV.

kommt, als vielmehr weil er, ohne von Strafgerichten über die Verunehrer der h. Stätte, oder von einem aus diesem Anlaß gesetzten Grabgitter die geringste Meldung zu thun, nur von einem nebst Namen in den Stein eingemeißelten Kreuze spricht, das Niemand mit Füßen zu treten wage, während doch Berghauer aus eigenem Augenscheine versichert, daß auf dem ganzen Grabsteine kein Kreuz gefunden werde[1]), und es sicherlich schwer verständlich ist, wie trotz des schützenden, eine Elle hohen Eisengeländers Jemanden die Versuchung habe anwandeln mögen, gerade das doch etwas entferntere Kreuz mit Füßen zu treten[2]). — Kann nun, so dürfen

---

der von ihm herausgegebenen monumenta beruft, wo auch unsere Stelle zu lesen ist: „— — — in observationibus meis praeviis eodem Tomo p. 127. Lectorem praemonui, ostendique Historicum istum ex Fratrum Bohemorum secta fuisse, eum passim Hussc Hieronymo Pragensi, eorumque asseclis Taboritis Orphanisque ade velificatum, ut feliciores quasque illarum pugnas praesentis Numi nis auxilio, imo miraculo adscripserit".

[1]) „Cum tamen in toto sepulchrali lapide Crux nulla reperiatur" (l. II. pag. 14). Er sagt dieses in seinen Bemerkungen über die Chron Hajek's, der ebenfalls von einem eingemeißelten Kreuze berichtet, un meint, die Husiten hätten, wie andere Stellen — was er sehr wah scheinlich macht — auch diese in Hajeks Werke selbst gefälscht, dam die wunderbare Bestrafung der Frevler nicht als göttliche Bestätigun der Heiligkeit unseres Martyrers erschiene [„ne id tribueretu S. Joanni, sed potius S. Cruci, quae fuisset violata"]. Wie e aber auch mit dieser angeblichen Fälschung Hajek's stehe, bezüglich de Nichtvorhandenseins eines Kreuzes, kann Berghauer wohl volle Bürg schaft leisten, da er (vgl. l. c. II. pag. 6.) im J. 1710 im Auftrag des Prager Domcapitels die durch den calvinistischen Sturm von 161 vielfach verstümmelte Inschrift des Grabsteines abzuzeichnen und z deuten hatte. Er beschreibt den Stein nach Stoff, Farbe, Dimensione gibt die Zahl der Buchstaben an, nennt den Ort, wo zu seiner Ze derselbe aufbewahrt wurde.

[2]) Die Zittauer Chronik (s. oben IV. S. 96) schreibt viel richtiger „[Dieser Johann von Nepomuc wirkt durch göttliche Kraft große Wun der, und] seine Ruhestätte ist mit einem eisernen Gitter umgeben, d mit man nicht leicht an sein Grab, das der Burg gegenüber si befindet, anstoßen könne". — Hajek selbst, der (nach Frind, Den schrift, S. 53) das aus Pulkawa's Fortsetzer Bekannte nachgeschriebe haben soll, ist wenigstens so vorsichtig, daß er das Gitter zur Ver hütung des Anstoßens an das Kreuz setzen läßt. Er erzählt (v. Berg

wir fragen, ein Document von so zweifelhaftem Werthe, als ein Ausschlag gebendes, oder auch nur gewichtiges, besonders gegenüber der Wolke von Zeugen aus Tradition und Geschichte angesehen werden, die das vergitterte Grab für einen Johannes von 1383 in Anspruch nehmen?

Die zweite Nachricht, aus der „Chronik von Goldenkron“ [1]), lautet in deutscher Uebersetzung: „Im Jahre des Herrn 1393, am Tage des h. Benedict ward Doctor Jochancho, Prager Decan, ertränkt und Donnerstags am Feste der Reliquien-Ausstellung aufgefunden [2]). Begraben ist er in der Prager Kirche. Er glänzt durch Wunder; deshalb ist ein Gitter rings um das Grab ge-

---

hauer II, pag. 12.): „et quisquis ejus sanctitatem impetebat, ac pedem temere ad Crucem lapidi incisam posuit, ea ipsa die ignominiam patiebatur. Quapropter“ [nach dem böhmischen Texte bei Zimmermann, l. c. S. 67. einfach „Und“, „y“, aber offenbar im gleichen Sinne] „Praelati sepulchrum hoc ferrea crate circumdari jusserunt“.

[1]) Dobner (dissert. pag. 40 not. gg.) verlegt den Codex, den ihm der gelehrte Abt des Klosters Goldenkron (Prälat Godfried Bylanský) aus dessen Bibliothek geliehen, in das 15. Jahrhundert. — Der lateinische Text besagt: „Anno Domini 1393, in die S. Benedicti submersus est Doctor Jochancho Decanus Pragensis, et inventus feria V. in ostensione reliquiarum. Sepultus est in ecclesia Pragensi. Coruscat miraculis, ideo factum est cancellum in circuitu sepulchri“.

[2]) Ueber das genannte Fest vgl. Berghauer I, pag. 404, und Pubitschka, Geschichte, Bd. VII. S. 136. Es war das Fest, zu welchem im J. 1393 König Wenzel, nach den Vorfällen vom 20. März, den Erzbischof nach Prag entbot, „quod veniat ad Pragam ad ostendendum Reliquias Imperiales et Regias populo et peregrinis advenientibus“ (cf. Acta in Curia Rom. art. XXXIV, bei Pubitschka, l. c. pag. XIX). — Noch Eines sei hier zugleich erwähnt: Man hat in dem Worte der Goldenkroner Nachricht: „inventus“, „aufgefunden“, einen Hinweis sehen wollen auf jenes durch Tradition und Historiker verbürgte Ereigniß (cf. Proc. Apost. Summ. num. 16, und Proc. I. Summ. num. 8., K, L., X.), bei welchem, in Folge des wunderbaren Zurücktretens der Moldau von dem Orte, wo der h. Leib des Martyrers lag, dieser auf dem Flußsande sichtbar, und am dritten Tage aufgefunden wurde. Allein in der Goldenkroner Aufzeichnung liegt für eine solche Annahme weder bezüglich der Zeit, noch einer Uebernatürlichkeit der Ursache auch nur die geringste Berechtigung. Das Auffinden des entseelten Körpers des General-Vicars war, wie schon der

macht worden". — Das Todesjahr des General-Vicars ist richtig angegeben, auch der Todestag, nur nach der alten Gewohnheit, den Anfang des Tages vom Untergange der Sonne an zu zählen. Die dritte Nachtstunde (9 Uhr Abends) unseres 20. war demnach für den Chronisten bereits der 21. März d. i. der Tag des h. Benedict. Aber schon der Tag, an welchem der Körper des Ertränkten soll aufgefunden worden sein, weckt mehrfache Bedenken. Denn das „Fest der Reliquien-Ausstellung", von Papst Innocenz VI. auf Bitten Karl's IV. bewilligt, fand nie an einem Donnerstage statt, sondern wurde stets am Freitage nach dem weißen Sonntag begangen. Und da im J. 1393 Ostern auf den 6. April, mithin jenes Fest auf den 18. desselben Monates fiel; so müßte man den Leib des General-Vicars erst 28 oder 29 Tage nach der Ertränkung am 20. März im Wasser entdeckt haben (!) Sicher waltet hier eine Irrung von Seite des Chronisten ob. Zudem steht dasjenige, was von Wundern am Grabe und von dem Gitter erzählt wird, im Widerspruche mit allen Ergebnissen der bisherigen Untersuchungen. Bevor also dem Codex eine in unserer Frage beweisende Kraft soll zuerkannt werden, müßte erst eine genauere Prüfung desselben vorausgehen. Daß ihn Dobner eingesehen[1]) und für seine Ansicht benutzt hat, ist keineswegs genügend. Freilich ist jetzt diese Chronik, vielleicht für immer, verschwunden, und damit die erforderliche Prüfung in Betreff des Verfassers selbst, wie der Quellen, aus denen er geschöpft u. s. w. unmöglich geworden. Die unböhmische Schreibweise „Jochancho" macht es jedoch zum mindesten wahrscheinlich, daß der Verfasser kein Einheimischer war, sondern zu jenen deutschen Cistercienser-Mönchen gehörte, die nach der Verwüstung Goldenkron's durch die Hussiten, namentlich vom Rhein aus, das neu erstehende Kloster hatten mitbevölkern helfen[2]). Sehr bewandert in den kirchlicher

---

Herausgeber der „Vita Joannis de Jenczenstein" (pag. 45. not. k) richtig bemerkt hat, ein ganz natürlicher Vorgang.

[1]) und zwar wie seine Worte (l. c.): „Manus saeculi XV. in chartacea Codice his diebus ..... communicato haec habet" etc. andeuten, und das Stehenlassen der im Text erwähnten Irrung geradezu beweist, nur flüchtig eingesehen.

[2]) Ueber diese fremden Mönche und ihr Verhältniß zu den übrigen, siehe besonders zwei Urkunden [aus der Zeit vor und in dem J 1459] in Pangerl's „Urkundenbuch des ehemaligen Cistercienserstiftes Golden-

Verhältnissen Prags ist derselbe nicht gewesen; sonst hätte er dem General-Vicar Johannes de Pomuk schwerlich den Titel eines „Prager Decans" („Decanus Pragensis"[1]) gegeben. Ja, diese fremdartige Schreibung des Namens und diese Beilegung eines irrigen Titels berechtigt zu dem Verdachte, es sei nicht Alles archivalischen Quellen, wenn deren einige aus dem Sturme gerettet waren, entnommen; denn solche hätten Genaueres und Richtigeres geboten. War doch der im J. 1393 ertränkte Johannes Pomuk für Goldenkron keine ganz unbekannte Persönlichkeit. Als das Kloster seine Exemtion gegen den Erzbischof Jenzenstein vertheidigte[2]), war Jener Geheimschreiber des Erzbischofes[3]): und als dasselbe Kloster mit dem Wyssehrader Capitel wegen gewisser Besitzungen Jahre hindurch im Streite lag, erscheint in einer der von Pangerl herausgegebenen Urkunden[4]), unter den vom Wyssehrader Propste deßhalb versammelten Canonikern auch „Johannes Pomuk decretorum doctor". Es ist daher die Vermuthung nicht unberechtigt, daß der Chronist manches aus weniger verläßlichen Quellen, manches auch vom bloßen Hörensagen entnommen habe: und insbesondere möchten wir seine Erzählung von den Wundern und dem eisernen Gitter einer

kron in Böhmen" (in den Fontes rerum Austriacarum. Zweite Abtheilung . . . XXXVII. Bd. Wien 1872, S. 494 u. ff. und S. 496 u. ff.) — Sie wohl sind wegen der großen Bärte, durch welche sie sich von den anderen unterschieden, mit dem Ausdrucke der ersten Urkunde: „Bradatschen" [„Großbärte"] gemeint. (Vgl. Pangerl l. c. Anm. zu S. 495).

[1]) Allerdings findet sich in einer von Zimmermann aufgefundenen Urkunde (vgl. Vorbote S. 46) ein ähnlicher Titel: Lit. D. Joannes (?) Pomuk Ecclesiae Pragensis Decani, et Domini Domini Archiepiscopi Pragensis Vicarii Generalis exsolutionem census . . . concernens. Allein eine Unrichtigkeit hebt die andere nicht auf. Ueberdieß scheinen jene Worte die eines späteren Registrators zu sein; denn unmittelbar darauf folgt und zwar unter Anführungszeichen: „Joannes Pomuk decretorum doctor Archidiaconus Zatecensis in ecclesia Pragen. vicarius in Spiritualibus . . . Datum Prage Anno Domini millesimo Trecentesimo nonagesimo secundo die XXII. mensis Maji".

[2]) Vgl. hierüber Pangerl, l. c. Nachtrag, 609, „1382, October 2, Bulla Urbani papae sexti".

[3]) Seit August 1380. Vgl. Frind, Denkschrift, S. 24.

[4]) L. c. S. 197. u. ff. Urkunde CIV. vom J. 1390, Juli 7.

Verwechselung zuschreiben, die dem ausländischen und ungenauen Ver fasser begegnet ist. Jedenfalls gewährt die Goldenkroner Nachrich eine allzu schwache und ungenügende Bürgschaft für volle und sicher geschichtliche Wahrheit, um die auf Prag als auf ihre eigentlich Heimat zurückweisenden Berichte über einen Martyrer des Beich siegels vom J. 1383 nicht zur Geltung kommen zu lassen.

Wichtiger für unsere Frage ist dasjenige, was der aus de Zeit um 1416[1]) stammende „Ordo Commendarum“ („Ordnun für die Jahresgedächtnisse“) enthält. „In der Vigil von Sc Benedict“, heißt es dort[2]) „wird ein Jahresgedächtniß abgehalte für Johanko Pomuk, den König Wenzel ertränken ließ, kleinere Todten-Officium, Messe für Verstorbene, die Commende geschiel vor dem Altare des h. Clemens, wo ein Marmorstein liegt, i welchem eingemeißelt ist: „Johannes Pomuk“, (wo jetzt das Eiser gitter ist im Umgange“). — Zunächst ist der historische Werth de Codex, der uns über den Ort berichtet, wo die Commende für de General-Vicar stattfand, eines Genaueren zu prüfen; dann zu unte suchen, ob dieser Ort zugleich der des Grabes war; endlich d Ort „vor dem Altare des h. Clemens“ zu erforschen und festzustelle

Was nun den Codex und seinen Werth anbelangt, so lä sich allerdings wohl bezweifeln, daß das in ihm gegebene Gedächtni Register ein amtlich geführtes ist. Es schwankt nicht selt bei der Angabe, wo die Todten-Feier vorgenommen werden solle[3]

[1]) Nach Frind, Denkschrift, S. 9, coll. S. 17, Anm. 5.

[2]) Lateinisch (vgl. Controversia, pag. 90): „In vigilia S. Benedicti anniversarium Johankoni Pomuk, quem rex Wenceslaus fecit su mergere, vigiliae minores, in Missa Requiem, fit commenda an altare S. Clementis, ubi lapis marmoreus jacet, in quo sculptu est: „Johannes Pomuk“, (ubi modo est cancellum ferreum i circuitu“). — In dem Citate des vollständigen Textes bei Frin (S. 17. Anm. 5) sind die Worte: „vigiliae“ bis „Requiem“ dur Punkte ersetzt, und zuletzt die Klammern weggelassen, welche S. Anm. 1. waren beibehalten worden. — Letztere sollen andeuten, da das Dazwischenliegende ein späterer Beisatz ist. (Vgl. oben S. 9 IV. Anm. 3). — Die eingeklammerten Worte ferner haben wir i Deutschen anders wiedergegeben, als gewöhnlich geschieht: die Grün dafür später S. 119. 120. — Frind (l. c. S. 37.) übersetzt: „und wo je ein Eisengitter sich befindet“. Das Wörtchen „und“ steht nicht im Text

[3]) Vgl. Controversia pag. 94, c. und not. **). — In der Anmerkun

was bei einem amtlich geführten Register kaum vorkäme. Nichtsdestoweniger verdient es vollen Glauben, weil es bezeugt, wo thatsächlich derartige kirchliche Functionen bei Sct. Veit waren abgehalten worden[1]). — Ob dieser Ort immer zugleich der des Grabes war, wissen wir nicht; geben aber gern zu, daß derselbe wo möglich wenigstens in die Nähe des Grabes verlegt zu werden pflegte. — Wo nun haben wir den „Altar des h. Clemens", vor welchem am 20. März für den General-Vicar die Commende alljährlich stattfand, im Prager Dome zu suchen? Berghauer führt aus einem alten Verzeichnisse der dortigen Altäre auch einen in einer Kapelle befindlichen mit dem Titel an: „Altar der Heimsuchung der seligsten Jungfrau Maria, der hh. Erhard, Lucia und Ottilia, wie auch des h. Clemens und des sel. Johannes des Beichtvaters"[2]). Diesem Altare gegenüber war unser h. Martyrer begraben worden[3]). War vielleicht dieses der Ort, den der „Ordo

---

sind einige derartige Schwankungen und Ungewißheiten verzeichnet. So: „In anniversario d^ni Cunssonis fit commenda retro sepulchrum S. Adalberti, sed d. Raczko dicit, quod ante altare fraternitatis". Und wiederum: „In die Dorotheae fit commenda Šebkoni in medio penes capellam S. Adalberti; et aliqui dicunt quod deberet fieri commenda retro altare S Katharinae". Das sieht fast aus, wie Notizen, die ein im Dome Angestellter behufs der Vorbereitung für gewisse Commenden für sich und seine Nachfolger privat niedergeschrieben hat. Sie mögen, wie Frind (Denkschrift, S. 58) meint, dem geistlichen Sacrista (d. i. nach Du Cange dem Sacrorum Custos oder Thesaurarius) zur Richtschnur gedient haben.

[1]) Ueber die Art und Weise s. Frind, Denkschrift S. 58.

[2]) l. c. II, pag. 142. — „Altare Visitationis Beatae Mariae Virginis SS. Erhardi, Luciae et Ottiliae, necnon S. Clementis et B. Joannis Confessarii".

[3]) Berghauer, I. pag. 338. — Bestätigt wird das im Text Gesagte auch durch jene Denkschrift (dd. 14. September 1675), welche das gesammte Metropolitan-Capitel, um die Canonisation seines ehemaligen h. Mitgliedes zu erlangen, in Rom einreichen ließ. Dort heißt es (bald nach den einleitenden Worten) zum Beweise, daß Johannes von Nepomuk als seliger Martyrer seit unvordenklicher Zeit öffentlich sei verehrt worden, und noch verehrt werde: „Primo habet in Capella S. Clementis dictae Ecclesiae Metropolitanae e regione Sepulchri altare honori suo dicatum ab immemorabili tempore Praeterea accedit, quod altare illud an. 1619 ab Iconoclastis Calvinianae

Commendarum" hat bezeichnen wollen? Wir glauben es verneinen zu müssen.

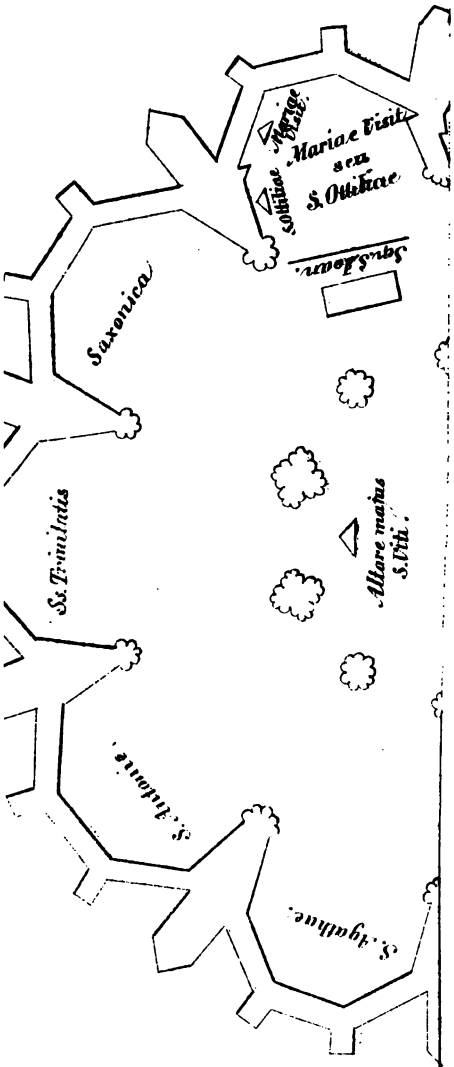
Denn ursprünglich war, wie Berghauer[1]) berichtet, die genannte Kapelle dem h. Erhard und der h. Ottilia gewidmet. Očko von Wlassim, Erzbischof von Prag seit 1364, von Urban VI. 1378 zum Cardinal ernannt, † am 14. Januar 1380, hatte sie, noch als Bischof von Olmütz, erbaut und zu seiner künftigen Grabstätte ausersehen. Einer der Inhaber des Altarbeneficiums war der spätere General-Vicar Johannes Pomuk[2]). Očko's Neffe und Nachfolger, der Erzbischof Jenzenstein, errichtete dort bei seiner großen Andacht zu dem Geheimnisse der „Heimsuchung Mariä" unter eben diesem Titel einen zweiten Altar. Wann die übrigen Titel hinzugetreten seien, ist ungewiß. Gewiß aber ist, nach älteren Documenten, daß schon vor 1397 ein selbständiger Altar des h. Clemens bestanden hat. Die Stelle, wo er sich befunden, deutet der Grundriß der Prager Metropolitan-Kirche vom J. 1419 an, den Professor Tomek genau nach authentischen Quellen angefertigt hat[3]). Nach ihm stand derselbe unweit der Sct. Magdalena-Kapelle an einem der Pfeiler, die den Mittelraum des herrlichen Baues abgränzten, und zwar zunächst dem Hochaltar abwärts, auf dessen Epistelseite, und mit der Front in gleicher Richtung, wie dieser; während die Kapelle „der Heimsuchung Mariä oder der h. Ottilia" mit den entsprechenden zwei Altären, der gegenüber das Grab des Heiligen war, mehr aufwärts fast in einer Linie mit dem Hochaltar lag, und zu dem reichen Kranze gehörte, der das Gotteshaus rings umgab. Als die nächste Kapelle auf derselben Seite abwärts ist bei Tomek die der h. Magdalena verzeichnet. — Damit stimmt vollkommen eine Beschreibung der Altäre im Prager

sectae una cum Ecclesia tota violatum quidem fuerit, sed iterum anno 1621 post reconciliationem Ecclesiae ab Archi-Episcopo Joanne Lohelio die 16. Julii denuo consecratum". (Vgl. Berghauer, II. pag. 358). Die neue Weihe des Altares geschah „in honorem Beatae Mariae Virginis Visitantis, S. Luciae, S. Ottiliae, S. Clementis, et Beati Joannis Confessarii". (Berghauer, II, pag. 145).

[1]) l. c. II, pag. 142 coll. I, pag. 103.

[2]) Vgl. Tomek bei Frind, Denkschrift. S. 24.

[3]) Die Copie eines Segmentes des Grundrisses sandte uns ein Freund aus Prag; ihm verdanken wir auch die Mittheilung der gleich zu erwähnenden Urkunden von 1415 und 1410.



äre,
eihe
iden
iler
ruli
Auf
r h.
S.
Ka=
ca-
h.
Ka=
riae
ons=
klar,
hen=
esen
en²)
die
con-
itge=
Al-
. —
e S.
. —
licti
rige
rae.
nur
folge
egen
nicht
der
asii,
end:
nem
in

Com
nen

Kapel
Wlaſ
zum
als A
auser
ſpäter
folger
Anda
dieſem
getret
mente
mens
Grun
Profeſ
Nach
einem
abgrä
Epiſtel
währe
tilia“
Grab
dem E
Gottes
Seite
Damit

---

sec
an
Lo
pa
Ma
Be
[1]) l.
[2]) Vg
[3]) Di
aus
wäl

Dom (um das J. 1415)[1]) überein. In ihr werden alle Altäre, sowohl die in den Kapellen, als die an den Pfeilern, der Reihe nach aufgezählt; die ersteren regelmäßig mit dem unterscheidenden Beisatz: „in capella“ (z. B. S. Annae). Der letzte Altar am Pfeiler der Evangelienseite ist jener der hh. Cyrill und Methud (Ss. Ciruli [sic] et Methudii), hierauf folgen die Kapellen in der Apsis. Auf der Epistelseite: „In der Kapelle des Cardinals der Altar der h. Ottilia und des h. Erhard“ („in capella Cardinalis altare S. Otiliae et S. Erhardi“). — „Deßgleichen in der nämlichen Kapelle der Altar der Heimsuchung Mariä“ („Item in eadem capella altare Visitationis b. Mariae“). — „Der Altar des h. Clemens“ („Altare S. Clementis“). — „Der Altar in der Kapelle der h. Maria Magdalena“ („Altare in capella S. Mariae Magdalenae“) u. s. w. Alles genau, wie in Tomek's Situations-Plan. — Noch eine andere Urkunde vom J. 1410 besagt ganz klar, daß um jene Zeit der Altar des h. Clemens ein für sich bestehender und außerhalb der Kapelle des Cardinals befindlicher gewesen sei. Sie führt nämlich in zwei sich ergänzenden Abtheilungen[2]) die Altäre an, die neueren Ursprungs waren, und die Altäre, die

[1]) „Inventarium altariorum ecclesiae Pragensis, et primo altaria constructa in choro novo ecclesiae Pragensis“.

[2]) Wir geben im Nachstehenden die Urkunde wieder, wie sie uns mitgetheilt wurde:

„Anno 1410. Altaria de novo aedificata.

Altare SS. Johannis et Matthaei. — Altare S. Urbani. — Altare Dorotheae, Johannis et alias Thomae Cantuariensis. — Altare S. Mariae et SS. Pyhili [sic] et Jacobi. — Altare S. Blasii. — Altare Ciruli et Metudii. — Altare Clementis. — Altare Cosmae et Damiani. — Altare Sserconis S. Benedicti et annunciationis. — Altare S. Urbani (? vielleicht eine irrige Wiederholung). — Altare S. Sapientiae. — Altare S. Barbarae.

[Bemerken wir hier zugleich, daß unser Segment, welches nur die Hälfte des Tomek'schen Grundrisses enthält, die Reihenfolge der Altäre an den Mittelpfeilern vom Anfang des Chores gegen den Hochaltar hin, natürlich mit Hinweglassung der je drei nicht verzeichneten in unverkennbar ähnlicher Weise angibt. Auf der Evangelienseite aufsteigend: SS. Philippi et Jacobi, — S. Blasii, — SS. Cyrilli et Methudii. Auf der Epistelseite herabsteigend: S. Clementis, — S. Venceslai post januam oder nach einem andern Document retro waluam bekanntlich hat der Heilige in

in den Kapellen ringsum standen, woraus hervorgeht, daß die ersteren, wie auch sonst bezeugt ist, die Mittelpfeiler des Domes zierten. Unter ihnen nun finden wir einen Altar des h. Clemens, in der Kapelle des Cardinals hingegen die zwei Altäre der hh. Erhard und Ottilia, und der Heimsuchung Mariä.

Wenn es also in dem Ordo Commendarum von 1416 in Betreff des Johanko Pomuk heißt: „. . . die Commende geschieht vor dem Altare des h. Clemens"; so ist als Ort derselben sicherlich nicht das vor der Kapelle des Cardinals befindliche Grab des h. Martyrers gemeint. Der Beisatz: „wo ein Marmorstein liegt, in welchem eingemeißelt ist: ‚Johannes Pomuk'", hebt den gegebenen Nachweis nicht auf. Denn daß die Ruhestätte zweier Mitglieder des Domcapitels, die denselben Namen geführt, dieselbe Todesart durch denselben König erlitten hatten, auch dieselbe lakonische Inschrift[1]) getragen, kann in unserem Falle um so weniger Bedenken hervorrufen, als eine Verwechselung des Grabes, das durch Wunder leuchtete, und schon von Anfang an niemals für eine Commende diente, mit dem des General-Vicars keineswegs zu befürchten war[2]).

---

der Kirche der hh. Cosmas und Damian in Altbunzlau seinen Martyrertod gefunden] — endlich S. Benedicti].

Altaria in capellis circum eorum:

In capella S. Michaëlis duo altaristae ..... — In capella cardinalis S. Erhardi et Otiliae — Item in eadem capella altare visitationis. — etc.

[1]) Zwar scheinen die Inschriften, wenn anders die des „Ordo" ganz genau ist, nicht vollständig identisch zu sein, da die des Grabes unseres Heiligen, die schon durch den Brand in der königlichen Burg vom J. 1541 (vgl. Proc. Apost. Summar. num. 36. §. 8.) und später im J 1619 durch die Zerstörungswuth der Calviner so viel gelitten hatte, gemäß der von Berghauer amtlich abgegebenen Entzifferung, gelautet hat: „Johannes de Pomuk" (Berghauer, II, 6. 339). Doch ist hierauf wohl kein weiteres Gewicht zu legen. — Der Lakonismus ferner erklärt sich theilweise aus dem Schrecken, den König Wenzel's Grausamkeit verbreitete (vgl. Berghauer I, 338. 339.) theilweise auch lag er im Geiste jener Zeit (vgl. Berghauer II, 6, der Mabillon de stud. monast. part. II. cop. 11 hiefür citirt), und wird durch andere Beispiele, wie aus der Metropolitan-Kirche „Hic jacet Jacobus" oder aus dem Thein „Hic jacet Nicolaus", „Hic jacet Castulus", bestätigt (vgl. Berghauer I, 339).

[2]) Eher möchte es auffallend erscheinen, daß man es für nöthig sollte

„Am Reliquienfeste des Jahres 1420 (dem letzten Sonntage im August) drang" wie Frind[1]) berichtet, „der hussitische Pöbel Prags in den Dom, zertrümmerte die meisten Altäre und machte selbst Anstalt, die Gebäude zu zerstören. Nur der Muth und die Tapferkeit der Prager Bräuerzunft rettete damals den herrlichen Bau". Unter den verwüsteten oder vielmehr vernichteten Altären mögen sich auch der des h. Clemens und die zwei der Heimsuchung Mariä und der HH. Erhard und Ottilia befunden haben. Wenigstens haben wir oben[2]) von Berghauer vernommen, daß nach einem alten, aber jedenfalls erst nach 1420 angefertigten Verzeichnisse in der ehemaligen Cardinals-Kapelle ein Altar mit mehreren Titeln gestanden, unter denen auch der des hl. Clemens vorkommt[3]). Und sollten darauf nicht selbst die Worte hindeuten, die der anfänglichen Notiz des Ordo von 1416 angehängt worden sind, „ubi modo est cancellum ferreum in circuitu"? Man übersetzt sie gewöhnlich: „wo jetzt ringsum ein Eisengitter ist". Allein wenn sie zu einer Zeit beigefügt wurden, wo die Grabstätte des Johanko Pomuk noch bestand und ersichtlich war; so enthielten sie nicht nur, bei der ohnehin schon überaus bestimmten Bezeichnung des Ortes einen müßigen Zusatz, sondern auch einen offenbaren Irrthum, weil nach dem Gesagten „vor dem Altare des h. Clemens" nie ein „eisernes Gitter" war errichtet worden. So etwas aber läßt sich in einem Buche, das, wenngleich nicht amtlich geführt, doch amtlichen Zwecken dienen sollte, kaum annehmen. Es liegt daher schon an sich die Vermuthung nahe, daß die Eintragung des Zusatzes erst spät, nach der Verwüstung von 1420 geschah, und nachdem Zweifel entstehen konnten, wo nun die Commende abzuhalten sei; Tomek[4]) verlegt sie in die zweite Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts. Wir zogen

erachtet haben, einen so allgemein bekannten und in so hoher Verehrung stehenden Ort so in's Einzelne gehend zu bezeichnen, wenn es nur Einen Johannes von Pomuk gegeben.

[1]) Denkschrift, S. 74. — Citirt wird das Urbar des Capitels von 1420.

[2]) S. 115.

[3]) Ja, die Kapelle selbst, wie sie auf dem Tomek'schen Grundriß als „Mariae Visitantis seu S. Ottiliae" bezeichnet ist (vgl. oben S. 116), ward später kurzweg auch nur Capella S Clementis genannt (vgl. oben S. 115. Anm. 3).

[4]) Vgl. oben S. 97. Anm. 3.

demgemäß vor, das Lateinische wiederzugeben mit: „wo jetzt das Eisengitter ist im Umgange“ [1]). Dort fand von da ab die Todtenfeier für den General-Vicar statt; seine eigentliche Begräbnißstätte war natürlich unverändert eben da geblieben, wo sie nach dem „Ordo“ gewesen war, nämlich bei dem Mittelpfeiler, an welchem einst der Sct. Clemens-Altar gestanden hatte, fast gegenüber der Sct. Magdalena-Kapelle.

Die jährliche Commende hörte mit der Zeit auf [2]), und der Ort, wo der 1393er Johannes Pomuk war bestattet worden, gerieth in gänzliche Vergessenheit [3]); so wenig dachte man daran, die

---

[1]) d. i. die im Chor-Umgange des Prager Domes. — Auch Berghauer (II, pag. 18) drückt in dem Berichte der Zittauer Chronik über den Begräbnißort des h. Johannes von Nepomuk das Wort: „im Umgang“, durch „in circuitu“ aus.

[2]) Pessina (phosph. septicorn. pag. 700) hat sie ebenfalls bei dem Monat März und zwar am 20., unter den Anniversarien angeführt, die im Prager Dome abgehalten wurden, donec „injuria temporum exoleverint“. (Vgl. Controversia, pag. 38). — Daß dieselbe später in eine Festesfeier wäre verwandelt worden, dafür ist weder bei Pessina, der als Domdechant die Obsorge für die Jahresgedächtnisse zu tragen hatte, noch irgendwo anders auch nur die geringste Spur.

[3]) Berghauer selbst (l. c. I. pag. 374) schreibt im J. 1736: „Corpus submersi ubi humi conditum sit, ignoratur. Quidam Ecclesiam S. Crucis Fratrum de poenitentia, alii Ecclesiam Metropolitanam, alii Wissehradensem (quasi Canonici non passi fuissent suum capitulare membrum tam insigniter de Ecclesia meritum alibi sepeliri) pro supremo loculo assignant, quod in medio relinquo“. — Als man später das Grab des h. Martyrers mit einem Marmorgeländer umgeben wollte, fand man in der Nähe der Sct. Magdalena-Kapelle gegenüber, in einem zweiten Grabe Gebeine, aber mit dem blauen Domherrn-Mantel bedeckt (soll wohl genauer heißen: „mit einigen Ueberresten der Domherrnkleidung“, oder wie Frind [der geschichtliche h. Johannes von Nepomuk 1. Aufl. Eger 1861. S. 17.] andeutet, „mit den Abzeichen eines dort begrabenen Domherrn“). Beider, sowohl des Heiligen, als des anderen Domherrn Gebeine wurden einstweilen, in Linnen gehüllt, ehrfurchtsvoll in der Magdalenen-Kapelle niedergelegt, und nach Vollendung der Arbeiten am Geländer wieder in ihre früheren Stätten gebracht. Der ehrwürdige Priester Krczinský, der durch 29 Jahre Sacrista bei Sct. Veit gewesen, ein Mann, wie Wenige vertraut mit der Geschichte und den Alterthümern dieser Kirche, hatte als Augenzeuge dem ganzen Acte beigewohnt, und hielt die Gebeine des

im vergitterten Grabe befindlichen Ueberreste für die des ehemaligen General-Vicars zu halten. Sie galten vielmehr seit Jahrhunderten als die heiligen Reliquien eines älteren Johannes, der als Beichtvater der Königin Johanna und während sie noch lebte, wegen Bewahrung des Beichtgeheimnisses, nicht im J. 1393, sondern 1383, nicht im März, sondern im Mai, in die Moldau war gestürzt worden, für den Gedächtnisse zu stiften oder Commenden zu begehen nie als nöthig oder auch nur als geziemend erschienen war, weil

Zweiten für die des General-Vicars Johannes Pomuk. Zwei Weltpriester, Hübner und Fritsch, bezeugten schriftlich, dieses alles aus dem Munde Krczinský's vernommen zu haben. Auch der damalige Bischof von Leitmeritz, Emmanuel Ernst Graf Waldstein (1760—1789), versicherte später dem Kreishauptmann Ritter von Bienenberg, bei der Besichtigung der Gebeine des Vicars Johann von Pomuk, die nahe am Grabe des h. Johannes, des Beichtvaters der Königin in der Erde gelegen, zugegen gewesen zu sein, und mit eigenen Augen den Schädel des Vicars, von einem Goldreifen umgeben, gesehen zu haben. — So berichtet Pubitschka, Unusne pag. 36. 37., Geschichte, S. 63. 64. — Auch Frind handelt hierüber in seinem Buche: „Der geschichtliche h. Joh. v. Nep." sowohl in der ersten (S. 17. 18.), als auch in der zweiten Auflage (S. 24. 25). In der ersten erwähnt er eines hierauf bezüglichen Manuscriptes des Prager Capitels: „Argumenta, quod sint duo Joannes de Pomuk". — Seine Bedenken gegen die Richtigkeit dieser Annahme sind hauptsächlich die, daß dafür kein positiver Grund vorliege, da solcher Domherrn im Prager Dome gewiß sehr viele begraben seien, und daß Krczinský „den Denkstein des von ihm aufgefundenen Grabes mit einem eingegrabenen Kreuze" bezeichnet habe, wessen es nach der bereits angezogenen Stelle des Fortsetzers Pulkawa's nicht bedurft hätte. Allein Letzteres scheint uns von geringem Belange, da der Denkstein schwerlich der ursprüngliche, früher ganz offen liegende war (auf ihm stand ja der Name „Joannes Pomuk" ganz ausdrücklich —), und die angezogene Stelle von sehr zweifelhafter Autorität ist. Ersteres aber möchten wir insofern nicht behaupten, als bis zum J. 1420 die Commende für den General-Vicar ante altare S Clementis gegenüber der Sct. Magdalena-Kapelle stattfand, auf welchem Raume schwerlich noch viele andere Domherrn begraben lagen, und als zudem der Goldreif um den Schädel vermuthen läßt, daß der Betreffende ein durch Tugenden und Verdienste ganz ausgezeichneter Mann gewesen sei. Indessen, wie dem auch sein möge, wir haben Anhaltspunkte genug, um zu glauben, daß der General-Vicar seine letzte Ruhestätte im Prager Dome, wenn auch nicht innerhalb des berühmten Grabgitters, gefunden habe.

er von seinem seligen Hinscheiden an als heiliger Martyrer öffentliche Verehrung genoß, eine Verehrung, die von Gott selbst durch fortwährende Wunder besiegelt, im Laufe der Zeiten an Ausbreitung und Vertiefung immer mehr zunahm. Wir glauben, das schöne Wort Frind's[1]) welches er in Betreff des Beichtsiegels ausspricht, auch hier mit vollem Rechte verwerthen zu dürfen: „Dieß war insbesondere die stetige Ueberzeugung des Domcapitels, einer Körperschaft, die sich unabläßig aus den gediegensten Männern des Landes ergänzte und so den großen Vorzug hatte, niemals altern zu können und niemals zu sterben. Wer jemals einer solchen Körperschaft nahe stand, oder ihr selbst angehörte, der weiß, was in einer solchen eine Tradition bedeutet. Diese wird da zu einem unanfechtbaren Gesetze, das mit einer heiligen Scheu und mit strengster Gewissenhaftigkeit von einem Jahrhundert zum andern festgehalten wird". Das Vorhandensein und der Bestand einer solchen Tradition in unserem Falle ist ein neuer Beleg, daß der „Johanko Pomuk" des Ordo Commendarum nicht der h. Blutzeuge für das Bußsakrament ist.

Und so ist einerseits das erklärliche Stillschweigen fast aller alten Chronisten über den Letzteren, wie das der Jenzenstein'schen Klageschrift und der Geschäftsbücher des Prager Metropolitan-Archivs kein hinreichend starker Gegenbeweis; andererseits bieten der Zusatz des „Fortsetzers Pulkawa's" und die Notiz der „Goldenkroner Handschrift" eine zu geringe Gewähr für die Identität und zeugt die „Ordnung für die Jahresgedächtnisse" im Lichte gleichzeitiger Urkunden zu deutlich gegen eine solche, als daß wir uns für berechtigt erachten könnten, mit Hinaussetzung über das Ansehen der Proceß-Acten und der Canonisations-Bulle selbst, ein anderes als das Jahr 1883 für das fünfte Centenarium des glorreichen Martyrer-Todes unseres h. Johannes von Nepomuk zu halten. Eine streng geprüfte, bis in die fernste Vergangenheit sich verlierende, unverändert und unwidersprochen durch alle Lande gehende Ueberlieferung, die Stimmen sämmtlicher Historiker bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts, die Zeugnisse uralter authentischer Denkmäler und handschriftlicher Aufzeichnungen reden für jenes Centenarium so einmüthig und so laut, daß einem

[1]) Vgl. Denkschrift S. 71.

gegründeten Zweifel der Boden wohl entzogen ist. Man ist versucht, auch hier den markigen Satz Tertullians[1]) anzuwenden: „id verius quod prius, id prius quod et ab initio“ [„das ist wahrer, was früher ist; das ist früher, was auch von Anfang gegolten hat“].

Erst seit etwa hundert Jahren hat sich die „vermittelnde Ansicht“ in den katholischen Gelehrten-Kreisen eingebürgert; denn Dobner, der eigentliche Begründer, vollendete das Manuscript für seine Dissertation am 15. September 1783. Viel ist seitdem für und wider geschrieben worden, — ein Zeichen, welche Wichtigkeit man auch in neuerer und neuester Zeit der Sache des Erzmartyrers für das Beichtsiegel zuerkennt. Ob aber bei dem kundgegebenen Zwiespalt der Meinungen unter den katholischen Männern der Wissenschaft, die allgemeine Liebe der Gläubigen für den h. Johannes von Nepomuk und die Ehrfurcht gegen die Aussprüche des apostolischen Stuhles in Manchen nicht etwas gelitten haben, möchte kaum fraglich sein; Zweifel und Verwirrung, die in den Gemüthern entstehen, sind nicht geeignet, solche Gefühle zu nähren und zu befestigen.

Es naht der Tag, da vor einem halben Jahrtausend Gott seine Kirche mit einer neuen Martyrer-Krone geziert[2]) hat; er wäre würdig, mit besonderer, gemeinsamer Feier begangen zu werden. Allein, wo die Ansichten über ihn auseinandergehen, da ist ein solcher Wunsch unerfüllbar. Möge wenigstens der andere sich erfüllen, daß bald wieder die Wahrheit Alle vollkommen vereinige! Dieß würde das fünfte Centenarium für immer unvergeßlich machen.

---

[1]) advers. Marcionem, lib. IV., cap. V.

[2]) „Deus, qui ob invictum beati Joannis sacramentale silentium nova Ecclesiam tuam martyrii corona decorasti“ etc., betet die Kirche am Feste des h. Johannes von Nepomuk (16. Mai).

Die Nothwendigkeit der Gaben des hl. Geiſtes zum Heile

nach der theologiſchen Summa des hl. Thomas.

von

J. Wodewig S. J.

I.

In unſerer früheren Abhandlung[1]) haben wir verſucht, die authentiſche Lehre der theologiſchen Summa über den allgemeinen Weſensbegriff der Gaben des hl. Geiſtes zu erforſchen, und das ſpecielle Feld unſeres Studiums mußte ſelbſtredend der Artikel 1 der Quäſtion 68 in der Prima Secundae ſein, wo Thomas dieſen Gegenſtand vorſätzlich entwickelt. Nach Beſtimmung des allgemeinen Weſens behandelt der Heilige im Artikel II die Nothwendigkeit der Gaben. Schon die Natur der Frage darf uns zu der Erwartung berechtigen, daß die Erörterung dieſes Punktes uns ein gutes Stück tiefer einführen werde in des Aquinaten Geſammtidee von den Gaben: in Wirklichkeit wird aber nicht nur das Erwartete geleiſtet, ſondern überdies erweiſt ſich der Inhalt gerade dieſes Artikels als durchaus unentbehrlich, um die Stellung zu erkennen, welche die Summa in ihrem theologiſchen Syſteme den Gaben zutheilt.

Der zweite Artikel trägt die Ueberſchrift: „Utrum dona homini sint necessaria ad salutem“. Gemäß dieſen Worten iſt der Gegenſtand der jetzt folgenden Unterſuchung die Nothwendigkeit der Gaben *zum Heile*. Es handelt ſich nicht bloß um die Nothwendigkeit zur Vollkommenheit oder zu irgend einem höheren Grade chriſtlicher Gerechtigkeit, ſondern um die Nothwendigkeit zum Seelen-

[1]) Siehe Jahrgang VI. S. 113.

heile schlechthin. Das ergibt sich, auch abgesehen von jener Ueberschrift, aus dem ganzen Contexte, aus der Tendenz der Objectionen, aus dem Argumentum, und aus der speculativen Erörterung im Corpus des Artikels, die ihr Resultat in den Worten formulirt: „Et ideo ad illum finem [ultimum supernaturalem] consequendum necessarium est homini habere donum Spiritus sancti".

Den ersten Theil des Artikels bilden, wie gewöhnlich, die Objectionen, über die wir kurz hinweggehen können. Sie lauten: „Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod dona non sint necessaria homini ad salutem. Dona enim ordinantur ad quandam perfectionem ultra communem perfectionem virtutis. Non autem est homini necessarium ad salutem, ut hujusmodi perfectionem consequatur, quae est ultra communem statum virtutis: quia hujus modi perfectio non cadit sub praecepto, sed sub consilio. Ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem".

„2. Praeterea, ad salutem hominis sufficit, quod homo se bene habeat et circa divina et circa humana. Sed per virtutes theologicas homo se habet bene circa divina, per virtutes autem morales circa humana. Ergo dona non sunt homini necessaria ad salutem".

„3. Praeterea, Gregorius dicit in 2. Moral. cap. 26 a princ., quod Spiritus sanctus dat sapientiam contra stultitiam, intellectum contra hebetudinem, consilium contra praecipitationem, fortitudinem contra timorem, scientiam contra ignorantiam, pietatem contra duritiam, humilitatem contra superbiam. Sed sufficiens remedium potest adhiberi ad omnia ista tollenda per virtutes. Ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem."

Alle drei Objectionen entspringen aus der Lehre von den Tugenden; alle drei enthalten denselben Grundgedanken, nämlich daß die Tugenden allein auch ohne die Gaben zum Heile ausreichen. Diese Grundthese wird von drei verschiedenen Gesichtspunkten aus urgirt: in den Tugenden besteht jene gewöhnliche und nothwendige christliche Gerechtigkeit, welche die Gebote beobachtet; durch die Tugenden wird das richtige Verhältniß zu Gott hergestellt und Ordnung in das irdische Leben gebracht; aus den Tugenden entquillt Heilung für die Schwächen der menschlichen

Natur. Weshalb ſollen denn nun noch außer und neben den T
genden die ſieben Gaben zum Seelenheile erforderlich ſein?

Durch die Erwähnung gerade dieſer Bedenken iſt Thomas
zwungen, nicht bloß im Allgemeinen die Nothwendigkeit der Gab
darzuthun, ſondern auch im Beſondern die Stellung derſelben
den Tugenden noch genauer zu erörtern und vollſtändiger aufz
klären, als es im erſten Artikel geſchehen iſt.

Das auf die Objectionen folgende Argumentum iſt
ſcripturiſtiſcher Beweis, welcher für die höchſte und die unterſte
Gaben die Heilsnothwendigkeit unmittelbar aus der hl. Schrift
härtet und dann durch einen Schluß a pari dieſelbe auch auf
übrigen fünf ausdehnt. Der Wortlaut iſt dieſer:

„Sed contra, inter dona summum videtur esse sapient
infimum autem timor. Utrumque autem horum necessariu
est ad salutem: quia de sapientia dicitur Sap. 7, 28: Nemine
diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat; et de timo
dicitur Eccli. 1, 28: Qui sine timore est, non poterit justi
cari. Ergo etiam alia dona media sunt necessaria ad salutem

Thomas berührt hier einen Lehrpunkt, den er erſt in ſeine
ſpäteren Artikel ſpeciell unterſucht; es iſt der Satz, daß unter d
Gaben die Weisheit die höchſte, die Furcht die unterſte Stelle ei
nimmt. Zum Nachweiſe der Heilsnothwendigkeit der genannt
beiden Gaben werden zwei Schrifttexte vorgebracht. Daß dieſelb
wirklich von Weisheit und von Furcht reden und deren Une
behrlichkeit zur Rechtfertigung bezeugen, zeigt der unmittelbare Wo
laut; es könnte aber noch die weitere Frage aufgeworfen werd
ob denn mit der hier erwähnten Weisheit und Furcht auch gere
die zwei gleichnamigen Gaben gemeint ſeien. Obgleich nun
Aquinate entſchieden der bejahenden Anſicht iſt, geht er doch ni
auf dieſe poſitive Frage ein. Dies iſt bekanntlich in faſt al
ähnlichen Fällen die feſtſtehende Sitte der Summa. Wahrſcheinl
wollte der Verfaſſer die genauere Erörterung derartiger poſiti
Punkte dem mündlichen Vortrage des Lehrers überlaſſen; die Sum
beabſichtigt ja, wie der Prolog beſagt, ein kurzes Handbuch
den Studierenden und den Anfänger zu ſein, welches zwar
Lehrer leiten, jedoch durchaus nicht entbehrlich machen ſollte. I
glauben, daß eine kritiſche Prüfung der fraglichen Texte, name
lich durch Vergleichung des Zuſammenhanges, die Thomaſiſche A

legung als ganz richtig anerkennen wird; eine solche Untersuchung hier vorzunehmen, betrachten wir als außerhalb des Rahmens unserer Aufgabe liegend.

Durch die Schrifttexte wäre nun die Heilsnothwendigkeit der höchsten und der niedrigsten Gabe positiv geführt; und wenn der hl. Theologe daraus dieselbe Nothwendigkeit auch für die mittleren Gaben folgert, so ist dieses eine wohlberechtigte logische Erweiterung. Denn die sieben Gaben stellen sich uns dar als eine organisch zusammenhängende Reihe gleichartiger Dinge, welche in stufenweiser Abfolge von einem untersten Gliede zu einem obersten aufsteigen. Sind nun die beiden äußersten Glieder einer solchen Reihe zu irgend einem Zwecke auf gleiche Weise nothwendig, so wäre es jedenfalls auffällig, wenn die mittlern Glieder, welche die zwei Enden mit einander verbinden, nicht auf dieselbe Weise nothwendig sein würden. Durchaus probabel ist also der Schluß a pari: Ergo etiam alia dona media sunt necessaria ad salutem (daß der Ausdruck „media" adjektivisch gebraucht wird und „mittlere" bedeutet, ergibt sich aus dem Zusammenhange).

Auf das Argumentum folgt der bei Weitem wichtigste Theil des Corpus: es ist die speculative Darlegung und Begründung des bereits ausgesprochenen Lehrsatzes, daß die Gaben außer und neben den übernatürlichen Tugenden zum Seelenheile nothwendig seien.

Der besseren Uebersicht halber wollen wir die Construction des Argumentes im Voraus kurz darlegen.

Aus der im ersten Artikel bewiesenen Definition der Gaben schließt Thomas zunächst, daß, wo immer eine göttliche Anregung nothwendig ist, auch eine Gabe erforderlich sei. Darauf zeigt er, daß der Mensch nicht übernatürlich handeln, das heißt, die übernatürlichen Tugenden nicht gebrauchen kann, ohne göttliche Anregungen. Das Seelenheil aber, als übernatürliches Ziel des Menschen, wird nur durch übernatürliches Handeln erreicht. Somit sind außer und neben den Tugenden göttliche Anregungen und als Erfordernisse zu den Anregungen auch Gaben zum Seelenheile nothwendig. Aus dieser Uebersicht erhellt, daß die Kraft des Argumentes auf zwei Angelpunkten ruht, nämlich auf der Nothwendigkeit der Gaben zu göttlichen Anregungen, und auf der Nothwendigkeit der Anregungen zu übernatür-

lichem Handeln durch Tugendacte. Die zuerst genannte Nothwendigkeit wird einfach durch logischen Schluß aus der früher gegebenen Definition gefolgert, während die zuletzt genannte Nothwendigkeit mit großer Sorgfalt und Ausführlichkeit nachgewiesen wird, so daß dieser Beweis den weitaus größten Theil des Argumentes bildet. Doch gehen wir jetzt zur Prüfung der einzelnen Theile über:

Die Nothwendigkeit der Gaben zu den göttlichen Anregungen. — Der Anfang der Beweisführung lautet im Texte:

„Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. praec. dona sunt quaedam hominis perfectiones, quibus homo disponitur ad hoc, quod bene sequatur instinctum divinum. Unde in his, in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius Spiritus sancti instinctus, per consequens est necessarium donum".

Der erste dieser beiden Sätze bildet die Prämisse, der zweite die daraus gezogene Conclusion.

Die Prämisse will lediglich die im vorhergehenden Artikel erhaltene Definition der Gaben wiederholen. Demnach muß der Satz in seinem Sinne vollständig gleichbedeutend sein mit jenen Sätzen des ersten Theiles, in welchen diese Definition ausgesprochen ist, namentlich mit den zwei folgenden: „Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc, quod divinitus moveatur", und „secundum ea homo disponitur, ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina".

Hieraus ergibt sich zunächst, daß der in unserm Satze erwähnte „göttliche Antrieb" (instinctus divinus) eine durchaus synonyme Bezeichnung sein soll für dasjenige, was in den entsprechenden Sätzen des ersten Artikels sowohl „göttliche Inspiration" (inspiratio divina) als auch „göttliche Bewegung" (motio divina) genannt worden war; der Ausdruck „instinctus divinus" wurde übrigens bereits in der Lösung der zweiten, dritten und vierten Objection des ersten Artikels gebraucht zur Bezeichnung derselben Anregung durch Gott.

Aus der erwähnten gleichen Bedeutung unseres Satzes ergibt sich ferner mit Sicherheit, was der vom Auctor beabsichtigte Sinn der andern Worte desselben sein soll, welche besagen, die Gaben seien Vollkommenheiten, durch welche der Mensch dazu disponir

werde, daß er dem göttlichen Antriebe gut folge: „perfectiones, quibus homo disponitur ad hoc, quod bene sequatur instinctum divinum". Der Wortlaut für sich betrachtet, läßt es zwar zweifelhaft, von welcher Art von Folgsamkeit des Menschen gegenüber den Anregungen Gottes die Rede sei, ob es sich nämlich um einen bewußten moralischen Gehorsam oder bloß um die physische Bereitschaft der Potenz handle; aber der Zusammenhang hebt alle Zweideutigkeit auf, indem ausdrücklich auf die Erörterungen des vorausgegangenen Artikels verwiesen wird. Die Definition, welche sich dort ergeben hatte, zeigte uns die Gaben als jene Vollkommenheiten, welche den menschlichen Geistesfähigkeiten formell die gehörige Proportion und physische Disposition ertheilen für göttlich zu bewirkende Geistesacte. Von einem moralischen und freibeschlossenen Gehorsam des Menschen war dort nicht die Rede; sondern von jener physischen und nothwendigen Folgsamkeit der Potenzen, welche die formale Wirkung der ihnen durch die Gaben mitgetheilten physischen Eigenschaften ist. Der ausdrückliche Hinweis des Textes auf diese Darlegung genügt, um den Sinn des in unserm Satze gebrauchten Ausdruckes „bene sequi" genau zu bestimmen.

Wir finden in der Summa an zahlreichen Stellen zur Bezeichnung ganz derselben physischen Folgsamkeit synonyme Ausdrücke angewendet, welche an und für sich weit stärker und ausschließlicher auf einen bewußten und frei überlegten moralischen Gehorsam zu deuten scheinen. Sehr häufig ist in diesem Sinne das Wort obedire, zuweilen allein, wie z. B. von der körperlichen Materie viele Male in 1. qu. 110 durch alle Artikel; zuweilen mit verstärkenden Zusätzen, wie z. B. vom menschlichen Körper in 1. 2. qu. 56. a. 4. ad 3.: „Corpus enim ad nutum obedit animae absque contradictione in his, in quibus natum est ab anima moveri". Auch erklärt die Summa selbst, daß sie unter einem derartigen Gehorchen nichts Anderes verstehe, als ein wirkliches, erfolgreiches Bewegtwerden: 2 2. qu. 83. a. 10 ad 3: „Bruta animalia dicuntur Deo obedire propter naturalem instinctum, quo a Deo moventur". Daß unser Auctor in diesem Gebrauche des Wortes obedire nur der allgemeinen Gewohnheit der Schule folgt, zeigt der allen Scholastikern so geläufige Ausdruck potentia obedientialis. — Ein ähnliches Synonymon ist auch „prompte deservire", womit zuweilen dieselbe Idee bezeichnet wird, so z. B. in 1. 2. qu. 50. a. 1. corp., wo es vom menschlichen Körper heißt: „Corpus disponitur et habilitatur ad prompte deserviendum opera-

tionibus animae". — Doch genug mit diesen Beweisen, deren die Summa voll ist.

Der Umstand, daß an der uns vorliegenden Stelle das bene sequi als Prädicat ausgesagt ist, nicht von einem unfreien, willenlosen Wesen, sondern von dem Subjecte homo, kann nichts dagegen beweisen. Thomas will hier den bestimmteren Ausdruck potentiae oder vires animae, wie es scheint, aus dem Grunde nicht gebrauchen, weil er sonst späteren Erörterungen vorgreifen, und so den systematischen Gang seiner Abhandlung beeinträchtigen müßte. Die Frage nach dem besondern Sitze der Gaben wird nämlich erst im 2. Artikel beantwortet. Von dort an sehen wir den heil. Lehrer, wo immer es ihm auf besondere Genauigkeit ankommt, dem bisher gebrauchten allgemeinen Ausdruck homo die bestimmte Bezeichnung „potentiae" oder „vires animae" substituiren, wodurch alle Zweideutigkeit verschwindet. So sagte er bereits im Corpus des fünften Artikels: „Omnes vires animae disponuntur per dona in comparatione ad Spiritum sanctum moventem"; und in dem des achten: „Dona sunt quibus omnes vires animae disponuntur ad hoc quod subdantur motioni divinae". Vgl. dazu noch 2. 2. qu. 19. a. 9. corp.; 3. qu. 7. a. 5. corp.; ib. ad 1.

Es kann schwerlich ein vernünftiger Zweifel erhoben werden, daß alle diese Stellen, auch wenn nur in sich selbst betrachtet, besagen wollen, die Gaben seien habituelle Eigenschaften der Seelenkräfte, wodurch eben diese letztern eine besondere Befähigung und Bereitschaft dazu empfangen, vom hl. Geiste bewegt zu werden.

Soviel über Sinn und Bedeutung des ersten Satzes. Aus ihm als Prämisse leitet der englische Lehrer folgende Conclusion ab: „Unde in his, in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius Spiritus sancti instinctus, per consequens est necessarium donum".

In dieser Folgerung sind eigentlich zwei Schlüsse in einen Einzigen zusammengefaßt. Die unmittelbare Folgerung aus der vorausgeschickten Definition ist nämlich diese: „Zu jeder göttlichen Anregung ist auch eine Gabe nothwendig"; und erst hieraus ergibt sich weiter der Endschluß, daß in jenen Dingen, in welchen eine Anregung Gottes vonnöthen ist, folgerichtig auch eine Gabe noth-

wendig sei. Daß nach der Lehre des hl. Thomas zu einer göttlichen Anregung eine Gabe nothwendig sei, wissen wir bereits aus der Analyse des ersten Artikels (Jahrg. VI. a. a. O.). Welche Art von Nothwendigkeit gemeint sei, wurde dort ebenfalls weitläufig auseinandergesetzt. Es ist keine absolute Nothwendigkeit, sondern eine relative; es ist nicht der eiserne Zwang unerläßlicher Erforderlichkeit, sondern die goldene Regel vollkommener Angemessenheit und vollendeter Ordnung; es ist das bewährte Gesetz gehöriger und voller Proportion zwischen Act und Potenz. Der heilige Lehrer will also nicht läugnen, daß Gott absoluter Weise auch die übernatürlichen Tugendhabitus zu jenen inspirirten Acten gebrauchen könne; ja es wird selbst zugegeben, daß seine unbeschränkte Macht überhaupt nicht an die Existenz irgend eines übernatürlichen Habitus gebunden ist: Gott kann, wenn er wollte, die rein natürliche Geistespotenz des Menschen direct ohne einen subjectiv disponirenden Habitus zu einem übernatürlichen Acte überführen. Jedoch glaubt Thomas im Hinblicke auf das bewährte Gesetz der Proportion, daß Gott im gewöhnlichen Laufe auch seiner übernatürlichen Providenz nicht so handeln werde.

Dies Alles ist uns schon aus dem ersten Artikel bekannt; die gegenwärtig vorliegende Stelle aber macht es nöthig, hier einer weitern Untersuchung die Frage zu unterwerfen: Ist es die Absicht des heil. Thomas, diese Nothwendigkeit der Gaben ganz allgemein auf alle göttlichen Anregungen auszudehnen?

Ein äußerer Grund zum Zweifel liegt in der Ansicht mancher und gewichtiger Theologen, welche es als die Lehre des Aquinaten ausgeben, daß die Gaben bloß für eine specielle Art von Inspirationen des hl. Geistes bestimmt seien.

Vor Allem müssen wir nun hier an die schon früher gemachte Bemerkung erinnern, daß es sich der Voraussetzung nach bei dieser ganzen Frage nur um den Gerechten handele; denn nur ihm werden die Gaben verliehen und im Sünder finden sie sich niemals. Wenn also die Summa die Gaben als erforderlich ansieht für göttliche Eingebungen, so wird stillschweigend vorausgesetzt, daß sie dabei nur an solche Inspirationen denkt, welche dem Gerechten zu Theil werden. Und daß diese Voraussetzung dem Verfasser der Summa thatsächlich vorschwebte, zeigt der Umstand, daß

er in der gleich folgenden Argumentation ausdrücklich nur von einem Menschen spricht, welcher nicht allein die natürliche Vollkommenheit des Verstandes und Willens, sondern zugleich die übernatürliche der drei theologischen Tugenden besitzt, was gewiß bloß beim Gerechten zutrifft. Göttliche Anregungen, die der Sünder empfängt, bleiben mithin hier vollkommen unberücksichtigt; über die Bedingungen *ihres* Zustandekommens will die gegenwärtige Untersuchung gar nicht handeln. Es kann aber ferner, um diese Bemerkung gleich anzuknüpfen, aus dem thatsächlichen Vorkommen solcher Inspirationen im Sünder Nichts gefolgert werden gegen die hier behauptete Nothwendigkeit der Gaben für das Zustandekommen derselben im Gerechten. Denn die Zustände Beider sind total verschieden. Im Gerechten allein findet sich das *normale* übernatürliche Leben und mithin auch die normale übernatürliche Thätigkeitsweise, welche durchaus von dem goldenen Gesetze vollendeter Proportion und vollkommener Ordnung geregelt wird; der Zustand des Sünders aber ist ein abnormaler, bei dem das Proportionsgesetz nicht in volle Anwendung kommen kann. Zu den Abnormitäten dieses Zustandes gehört auch diese, daß im Sünder übernatürlich inspirirte Acte noch der disponirenden Gaben entbehren und daß Gott folglich gezwungen ist, durch seinen äußern Miteinfluß die fehlende innere Proportion der Potenzen zu ersetzen.

Wollen wir also die uns gegenwärtig vorliegende Frage genau formuliren, so müssen wir sie folgendermaßen fassen: *Will Thomas behaupten, daß überhaupt für alle und jede göttliche Anregung im Gerechten die Gaben nothwendig seien?*

Wir glauben, durch gewichtige Gründe gezwungen zu sein, uns für eine *bejahende Antwort* zu entscheiden. Der Wortlaut der Stelle: Unde in his in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius Spiritus sancti instinctus, per consequens est necessarium donum, enthält *nicht die geringste Spur irgend einer beigefügten Beschränkung*, welche darauf hinzudeuten schiene, daß der Auctor nur an eine besondere Art von Inspirationen und nicht an die ganze Klasse derselben gedacht habe. Denn es wird allgemein und einfachhin von „instinctus Spiritus sancti“ gesprochen.

Ebenso ist die Bezeichnung „*in his in quibus est necessarius*“ etc. so allgemein, wie sie nur sein kann, und dürfte

ganz richtig übersetzt werden mit: „in allen den Dingen, in welchen". Der Auctor scheint also auch hier überhaupt an alle Fälle zu denken, in welchen irgend eine Anregung Gottes erfordert wird, und nicht nur an solche, in welchen bloß eine specielle Art von Eingebungen nöthig sein möchte. Zudem stellt der Text — und das ist ein positives Argument — einfachhin den „instinctus rationis" und den „instinctus Spiritus sancti" einander als Gegensätze gegenüber. Wie er also mit „instinctus rationis" ohne Zweifel alle und jede Bewegung durch die eigene Vernunft bezeichnen will, so wird er analog unter dem ihm einfach gegenübergestellten „instinctus Spiritus sancti" auch allen und jeden Antrieb des hl. Geistes verstehen müssen. Und diese Auffassung wird um so sicherer, da das Verhältniß zwischen diesen beiden Bewegungen genau dadurch characterisirt ist, daß gesagt wird, wo der Vernunftantrieb als nicht mehr weiter reichend aufhöre, müsse der göttliche Antrieb eintreten; ein solches Verhältniß besteht aber nicht nur zwischen einer besondern Art der übernatürlichen Anregungen und der Vernunft, sondern herrscht zwischen letzterer und der ganzen Klasse solcher Inspirationen im Allgemeinen.

Zwei weitere positive Beweise gibt uns der Context an die Hand.

Den ersten bietet das Verhältniß unserer Stelle zu dem vorausgegangenen ersten Artikel. Der gegenwärtige Artikel fußt nämlich auf jenem und beruft sich auch ausdrücklich auf ihn. Dort nun hatte Thomas die Nothwendigkeit von Gaben im Menschen durch folgendes Ratiocinium dargethan. Für einen höheren Beweger muß das Bewegliche auch eine entsprechende höhere Disposition besitzen; Gott ist aber ein höherer Beweger als die menschliche Vernunft, und die Tugendhabitus verleihen den menschlichen Fähigkeiten nur die erforderliche Disposition für die Bewegung durch die Vernunft; folglich muß es andere und höhere Vollkommenheiten geben, welche dem Vermögen des Menschen die entsprechende höhere Disposition für die höhere Bewegung durch Gott mittheilen. Der Angelpunkt dieses Argumentes liegt in dem Gedanken, daß eine göttliche Anregung eine höhere Art von Bewegung ist, als ein Tugendact, weil Gott ein höherer Beweger sei, als die Vernunft. Dieser Gedanke nun findet durchaus dieselbe Anwendung auf alle und jede göttliche Anregung ohne Ausnahme, weil er eben von

der Idee der ihnen allen gemeinsamen Inspiration ausgeht. Da nun Thomas dieses Argument vorbringt speciell für jene Anregungen, welche er mit den Gaben in Verbindung setzt, so hat er sich unter ihnen nicht eine besondere Art, sondern überhaupt die ganze Klasse solcher göttlichen Anregungen gedacht.

Den zweiten Beweis aus dem Contexte enthält die unmittelbar auf unsere Stelle folgende Argumentation des zweiten Artikels. In dieser will der heilige Lehrer zeigen, daß die göttlichen Inspirationen, welche mit den Gaben verbunden sind, zum Seelenheile des Menschen und speciell des Gerechten nothwendig seien. Auf welchem Wege thut er nun dies? Er setzt auseinander, daß der Gerechte allein und aus sich selbst unfähig sei, irgendwelche übernatürliche Acte zu setzen, und daß er dazu der übernatürlichen Hilfe Gottes bedürfe, welche eben in den fraglichen Anregungen bestehe. Da nun das Heil als das übernatürliche Ziel nur durch übernatürliche Acte des Menschen erreicht werden könne, so folge, daß auch dem Gerechten jene göttlichen Antriebe, welche mit den Gaben verbunden sind, zum Seelenheile durchaus unentbehrlich seien. — So weit das Argument. Beweist es aber die Nothwendigkeit irgend einer speciellen Art von Inspirationen? Keineswegs; im Gegentheile es zeigt die Erforderlichkeit göttlicher Anregungen ganz im Allgemeinen, insofern eben in diesen die actuelle übernatürliche Gnadenhülfe Gottes repräsentirt ist. Es scheint also auch aus diesem Argumente geschlossen werden zu müssen, daß Thomas unter den Anregungen, welche er mit den Gaben verbindet, nicht eine besondere Art derselben versteht, sondern im Allgemeinen die ganze Klasse derselben.

Diese Gründe nöthigen uns, es als die Absicht der Summa anzusehen, dem vorher ausgesprochenen Satze von der Nothwendigkeit der Gaben zum Zustandekommen göttlicher Inspirationen *ganz allgemeine Geltung* zu geben. Der englische Lehrer glaubt also, daß zu *jeder* Inspiration, welche Gott dem Gerechten sendet, eine Gabe verlangt werde, und daß *keine* derartige Anregung außer der Verbindung mit einer Gabe stattfinde.

Von der bisher erörterten innern Nothwendigkeit der Gaben für das Zustandekommen der Inspirationen des hl. Geistes führt uns ein kleiner logischer Schritt zu dem vollen *Schlußsatze* unseres Textes: „Unde in his, in quibus non sufficit instinctus

rationis, sed est necessarius Spiritus sancti instinctus, per consequens est necessarium donum". Da nämlich nach dem Entwickelten die göttlichen Anregungen immer mit Gaben verbunden ſein müſſen, ſo wird mit evidentem Rechte weiter gefolgert, daß auch die Gaben in allen den Dingen und in allen den Fällen nothwendig ſein werden, in welchen eine Anregung des menſchlichen Geiſtes durch Gott verlangt wird. Letztere Nothwendigkeit tritt immer und allein dann ein, wenn die Anregung und Bewegung durch die eigene Vernunft nicht mehr zureicht; aus dieſem Grunde erwähnt Thomas in vorliegender Concluſion zur vollern Beſchreibung des gemeinten Falles die Unzulänglichkeit der Vernunftbewegung als den Grund, welcher die Erforderlichkeit der höheren Bewegung durch Gott veranlaßt.

Nach Gewinnung dieſes Grundſatzes iſt es jetzt die nächſte Aufgabe der Argumentation, zu beweiſen, daß zur Erlangung des Heiles die Bewegung durch die eigene Vernunft auch beim Gerechten nicht genügen kann, und daß deshalb die Anregung desſelben durch Gott erfordert wird.

Natur und Uebernatur im Menſchen. Zur Löſung dieſer ſeiner Aufgabe greift der Aquinate zurück auf die in frühern Quäſtionen ausführlich dargelegte Lehre von *dem doppelten Ziele und der doppelten Reihe von Vollkommenheiten im Menſchen*. Der Text fährt nämlich fort, wie folgt: „Ratio autem hominis est *perfecta dupliciter* a Deo; primo quidem *naturali perfectione*, secundum scilicet lumen naturale rationis; alio autem modo quadam *supernaturali perfectione* per virtutes theologicas, ut dictum est supra quaest. 62. art. 1."

Wie ſich aus dem Zuſammenhange ergibt, iſt hier unter Ratio hominis das ganze menſchliche Vernunftweſen als Actionsprincip verſtanden. Von dieſem nun ſagt Thomas, daß es von Gott mit einer *doppelten Vollkommenheit* ausgeſtattet iſt. Offenbar iſt hier ſpeciell die Vollkommenheit des Actionsprincipes als ſolchen gemeint, jene Vollkommenheit nämlich, durch welche das Princip die directe Befähigung zu entſprechenden Handlungen erhält. Es wird alſo zunächſt und ſpeciell an die activen Potenzen gedacht, da ja ſie formell das Vermögen zur Thätigkeit verleihen, obgleich ſie natürlich nicht allein ſtehen, ſondern nothwendig die Subſtanz

oder ein derselben entsprechendes Analogon voraussetzen, welchem sie als ihrem Subjecte anhaften. Daher wird die erste jener beiden Vollkommenheiten, nämlich die natürliche (perfectio naturalis) repräsentirt durch die natürlichen Fähigkeiten des Menschen, welche in dem Lichte der Vernunft (lumen naturale rationis) ihren Mittelpunkt haben. Die zweite ist die übernatürliche Vollkommenheit (quaedam perfectio supernaturalis). Diese wird zwar grundgelegt durch die heiligmachende Gnade, welche, die eigentliche Substanz der Seele afficirend, eine Art von übernatürlicher Natur bildet; insofern aber die Uebernatur ein Actionsprincip darstellt, wird sie nach unserm Texte formell repräsentirt durch die drei theologischen Tugenden, auf ganz ähnliche Weise wie das Actionsprincip der menschlichen Natur in den zwei Potenzen des Verstandes und des Willens zum Ausdrucke kommt.

Es dürfte vielleicht auffallen, daß unser Text die übernatürliche Vollkommenheit so ganz speciell den drei theologischen Tugenden zuschreibt und nicht, wie man wohl erwartete, den übernatürlichen Tugenden im Allgemeinen. Steht es denn nicht fest, so dürfte man fragen, und lehrt nicht die Summa selbst an unzähligen Stellen, daß, wie die theologischen, so gleichfalls die andern übernatürlichen Tugenden Fähigkeit zu entsprechenden übernatürlichen Acten verleihen? Der Text macht uns die Antwort auf diese Schwierigkeit leicht, indem er selbst zur Erläuterung ausdrücklich auf die vorhergegangene Quästion 62 verweist. Es würde uns zu weit führen, die dort entwickelte Lehre hier vollständig zu erörtern; wir müssen uns damit begnügen, den bezüglichen Hauptpunkt kurz anzugeben.

Wie es in der Sphäre der Natur die beiden Potenzen des Verstandes und Willens sind, welche durch die ihnen wesentliche Tendenz auf das Wahre und Gute dem Menschen seine fundamentale Richtung auf sein natürliches Ziel geben; so sind es nach Thomas in der Uebernatur die drei theologischen Tugenden, welche dem Gerechten die Richtung und Befähigung auf das übernatürliche Ziel verleihen, nämlich auf Gott als das Object der übernatürlichen Seligkeit[1]).

[1]) Virtutes theologicae hoc modo ordinant hominem ad beatitudinem supernaturalem, sicut per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem sibi connaturalem. Hoc autem contingit se-

Die andern übernatürlichen Tugenden beziehen sich nicht direct auf das Ziel selbst, sondern auf die Mittel zu diesem Ziele, nämlich auf einen solchen Gebrauch der zeitlichen und geschöpflichen Dinge, welcher mit dem Streben nach dem letzten Ziele in gehöriger Uebereinstimmung ist. Diese Tugenden sind also zwar nothwendig mit den theologischen verbunden, jedoch nur als Folgerungen und Wirkungen, und sie setzen mithin letztere als die Ursache und das mehr Wesentliche voraus, ähnlich wie die natürlichen Tugenden bloß die Entfaltungen und Consequenzen der recht gebrauchten Vermögen des Erkennens und Wollens sind. Deshalb nennt unser Lehrer die theologischen Tugenden oft die Ursache oder die Wurzel aller Tugenden, wie 2. 2. qu. 161. a. 4, ad 1: „Virtutes theologicae, quae sunt circa ultimum finem, qui est primum principium in appetibilibus, sunt causae omnium aliarum virtutum". Aehnliches in 2. 2. qu. 23. a. 8. ad 2.

Nach Thomasischer Auffassung entsprechen also die drei theologischen Tugenden in ihrer Stellung und Bedeutung auf übernatürlichem Gebiete den zwei natürlichen Potenzen des Verstandes und Willens, während die andern Tugenden der Uebernatur den natürlichen moralischen und intellectuellen Tugenden analog sind. Die theologischen beziehen sich auf das Ziel, die andern auf die Mittel zum Ziele; beide geben Befähigung zu übernatürlichen Acten, jedoch letztere nur in Abhängigkeit von den erstern und mit wesentlicher Voraussetzung derselben. Erstere machen formell den Gerechten zu einem übernatürlichen menschlichen Actionsprincip mit der Bestimmung und der potentialen Proportionalität zu einem neuen übernatürlichen Ziele; und erst nachdem diese Grundorientirung des menschlichen Seins und Strebens auf übernatürlichem Gebiete stattgefunden hat, können und müssen in Uebereinstimmung mit ihr auch die übrigen Fähigkeiten des Menschen erhoben und seine Thätigkeiten geordnet werden, was durch die an-

---

cundum duo: primo quidem secundum rationem vel intellectum, in quantum continet prima principia universalia cognita nobis per naturale lumen intellectus, ex quibus procedit ratio tam in speculandis quam in agendis; secunda per rectitudinem voluntatis naturaliter tendentis in bonum rationis. 1. 2 qu. 62. a. 3. c.

dern übernatürlichen Tugenden geschieht. Wenn also der hl. Lehrer in unserm Texte die übernatürliche Vollkommenheit als formale Wirkung den theologischen Tugenden beilegt, so will er damit die andern Tugenden keineswegs ausschließen, sondern er schließt sie vielmehr stillschweigend ein als nothwendige Folgen und Ausflüsse, ebenso wie auf natürlichem Gebiete der gute Gebrauch der Vernunft und des Willens die natürlichen Tugenden alle umfaßt und mit sich bringt.

Die Vollkommenheit der Uebernatur verglichen mit derjenigen der Natur. — Nachdem das Dasein des doppelten Actionsprincipes im Menschen constatirt ist, stellt unser Text nun weiter eine Vergleichung an zwischen der Vollkommenheit der Uebernatur und derjenigen der Natur. Wir lesen nämlich weiter: „Et quamvis haec secunda perfectio sit major quam prima, tamen prima perfectio perfectiori modo habetur ab homine quam secunda: nam prima habetur ab homine quasi plena possessio, secunda autem habetur quasi imperfecta; imperfecte enim diligimus et cognoscimus Deum".

Zuerst wird also hier ausgesprochen, daß der Uebernatur im Vergleiche mit der Natur eine höhere Wesensvollkommenheit zuerkannt werden muß. Es ist dies ein bekannter Grundsatz der Theologie, welchen die Summa sehr oft erwähnt. Möge als Beispiel die folgende beachtenswerthe Stelle genügen, welche zugleich den Grund dieser höhern Vollkommenheit angibt: In 1. 2. qu. 112. a. 1. corp. heißt es: „Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae, cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam. Et ideo impossibile est, quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est, quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quamdam similitudinis participationem, sicut impossibile est, quod aliquid igniat nisi solus ignis". In Uebereinstimmung mit diesem Ausspruche ist es bei Thomas ganz gewöhnlich, die Gnade und Uebernatur eine „participatio divinae naturae" zu nennen, oder auch ein „consortium divinae naturae" nach dem Vorgange von 2. Petr. 1, 4, welchen Bibeltext er nicht selten als Quelle dieser Benennungen namhaft macht, wie z. B. in 1. 2. qu. 110. a. 3. corp. Aus

den eben citirten Worten ſehen wir ferner, daß der Heilige ſich nicht ſcheut, ſelbſt von „deificare“ als der formalen Wirkung der Gnade zu reden. Dieſe Theilnahme am Göttlichen erſtreckt ſich nach ihm ſowohl auf das Weſen der Uebernatur als auf ihre Thätigkeit in übernatürlichen Acten. Die theologiſchen Tugenden ſind ihm eine Theilnahme an göttlichen Acten: Der Glaube am göttlichen Erkennen, die Charitas an der göttlichen Liebe. Solches äußert er unter Anderm in 1. 2. qu. 110. a. 4. corp.: „Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei, et secundum potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem charitatis, ita etiam per naturam animae participat secundum quamdam similitudinem naturam divinam per quandam regenerationem vel recreationem“.

Wie nun das Weſen und die Thätigkeit Gottes hoch erhaben ſind über alle geſchaffenen Weſen und deren Thätigkeiten, ſo muß folglich auch die vom Menſchen erlangte Uebernatur, als eine Theilnahme an der Natur Gottes, ſowohl in ihrem Weſen als in ihren Thätigkeiten unvergleichlich vollkommener ſein als die menſchliche, ja als jede geſchaffene Natur.

In Bezug auf dieſen erſten Vergleichungspunkt iſt alſo offenbar der Vorrang auf Seiten der Uebernatur; jedoch das gerade umgekehrte Verhältniß tritt ein beim zweiten Vergleichungspunkte, nämlich der Beſitzesweiſe von Natur und Uebernatur. In Hinſicht auf dieſen Punkt lehrt Thomas in unſerm Texte, daß der Menſch ſeine Natur auf vollkommenere Weiſe innehabe, als die Uebernatur; denn er habe ja erſtere gleichſam als „eine volle Beſitzung“ (quasi plena possessio), die letztere aber nur gleichſam als „eine unvollkommene Beſitzung“ (quasi imperfecta possessio). Verſuchen wir, dieſen betreffenden Gedanken des großen Theologen etwas weiter zu entfalten.

Der Menſch iſt durch den Beſitz der menſchlichen Natur ſelbſt Menſch und ganz Menſch geworden; ſie iſt wirklich und gänzlich in ihm und iſt ſomit für ihn in der That ein „volles Beſitzthum“. Anders mit der Uebernatur. Nach Thomas iſt die ſubſtantielle und eigentliche Uebernatur nichts Anderes, als Gott ſelbſt. Der Menſch wird aber durch das, was er vermittelſt der Gnade von der Uebernatur beſitzt, nicht ſelbſt und eigentlich Gott:

in [illegible] Weise der Uebernatur weder gänzlich noch [illegible] durch die Gnade [illegible] göttlichen Natur [illegible] nur eine be- sondere [illegible] Weise der göttlichen Natur [illegible] vergebene Stelle [illegible] gewissermaßen Theil- [illegible] Die Uebernatur im Menschen ist [illegible] parti- [illegible] genommen wird. [illegible] Seinsweise mit jener der eigenen Natur im Menschen [illegible] so ist offenbar, daß der Mensch seine eigene menschliche Natur auf vollkommenere Weise besitzt als die Uebernatur. Dieses Verhältniß ist gut dar- gestellt [illegible] wenn wir die Schluß- worte [illegible] quia anima [illegible] divinam bonitatem, ipsa partici- patio divinae bonitatis quae est gratia, imperfectiori [illegible] quam anima in seipsa sub- sistat; est tamen nobilior quam natura animae, in quantum est expressio vel participatio divinae bonitatis, non autem quantum ad modum essendi.

Was nun von dem Fundamente oder Sein der Uebernatur im Menschen, nämlich von der heiligmachenden Gnade, gilt, das muß auch auf analoge Weise von der aus ihr nothwendig fließenden Erkenntniß und Tugendthätigkeit gelten, und zwar von der Erkenntniß selbst. Denn das Sein eines Dinges und die entsprechenden Thätigkeiten sind immer strenge Correlata. Wie also die natürliche Erkenntniß des Menschen, welche aus der von ihm vollkommen besessenen Natur entspringt, in ihrer Art ebenfalls vollkommen sein muß, so muß auf der andern Seite seine übernatürliche Erkenntniß, welche von der nur unvollkommen besessenen Uebernatur ausfließt, in ihrer Art immer unvoll- kommen sein. Die gegenseitige Verbindung von unvollkommener Erkenntniß und unvollkommener Besitzesweise der entsprechenden Wesenheit ist so nothwendig und sicher, daß unsere Stelle mit vollstem Rechte die Unvollkommenheit in unserer Besitzesweise der Uebernatur gerade aus der genugsam bekannten Thatsache beweist, daß wir Gott, den Hauptgegenstand übernatürlicher Erkenntniß,

nur unvollkommen zu erkennen vermögen: „imperfecte enim diligimus et cognoscimus Deum".

Doch gehen wir auf diesen letzten Satz etwas genauer ein. Wie von selbst bietet sich hier die Frage dar: Warum und inwiefern ist nach dem englischen Lehrer unsere natürliche Erkenntniß in ihrer Art vollkommen, dagegen unsere übernatürliche in ihrer Art immer und nothwendig unvollkommen? Als Grund wird von ihm an andern Orten angegeben, weil wir durch unsere natürliche Erkenntniß die ersten Principien alles dessen erkennen, was durch unsere Natur erkannt werden kann, während wir durch die übernatürliche Erkenntniß das Princip alles übernatürlich Erkennbaren, welches Gott ist, nicht in sich selbst erkennen, da wir ja hier auf Erden seine Wesenheit nicht sehen können. Belehrend für diesen Punkt ist die Stelle 2. 2. qu. 171. a. 2. corp., wo Thomas, von der Prophetengabe handelnd, also schreibt: „Lumen intellectuale in aliquo existens per modum formae permanentis et perfectae, perficit intellectum principaliter ad cognoscendum principium illorum, quae per illud lumen manifestantur: sicut per lumen intellectus agentis praecipue intellectus cognoscit prima principia omnium illorum, quae naturaliter cognoscuntur. Principium autem eorum quae ad supernaturalem cognitionem pertinet, quae per prophetiam manifestatur, est ipse Deus, qui per essentiam a prophetis non videtur; videtur autem a beatis in patria, in quibus hujusmodi lumen inest per modum cujusdam formae permanentis et perfectae". Aus dem angegebenen Grunde ist also unsere übernatürliche Erkenntniß Gottes während dieses Lebens in ihrer Art immer und nothwendig unvollkommen.

Und hieraus können wir weiter schließen auf die Unvollkommenheit unserer Liebe Gottes; denn die Willensthätigkeit richtet sich überhaupt nach der Erkenntniß. Somit folgt aus der wesentlich unvollkommenen Weise unserer Erkenntniß Gottes, daß auch unsere übernatürliche Liebe Gottes in ihrer Art unvollkommen sein muß.

Wie nun ferner die Unvollkommenheit unserer Erkenntniß Gottes unsere ganze übernatürliche Erkenntniß unvollkommen macht, so bewirkt auch die Unvollkommenheit unserer Liebe zu Gott, daß unsere ganze übernatürliche Willensthätigkeit wesentlich

unvollkommen ist. Denn was auf natürlichem Gebiete die dem Willen eingeborene Neigung zum Guten ist, das ist nach der Summa auf übernatürlichem Gebiete die in der theologischen Tugend der Liebe enthaltene Tendenz auf Gott; so nämlich wird in der oben citirten Quästion 62. a. 3. corp. gelehrt. Die natürliche Neigung zum Guten liegt aber allen natürlichen Willensacten zu Grunde; somit muß ebenfalls in jeder übernatürlichen Willensthätigkeit des Gerechten die Liebe Gottes einigermaßen als fundamentale Tendenz enthalten sein und folglich den Character ihrer eigenen wesentlichen Unvollkommenheit auch jener aufdrücken. Wir sehen also, daß unsere ganze übernatürliche Thätigkeit sowohl des Verstandes als des Willens immer und nothwendig unvollkommen ist; und hieraus folgt wiederum, wie oben gezeigt, der Rückschluß, daß wir die Uebernatur in ihrem Wesen und in ihren Fähigkeiten nur unvollkommen besitzen.

Unabhängiger und abhängiger Gebrauch von Vollkommenheiten. Nach der Feststellung dieser Punkte fährt unser Text fort: Manifestum est autem, quod unum quodque quod perfecte habet naturam vel formam aliquam aut virtutem, potest per se secundum illam operari, non tamen exclusa operatione Dei, qui in omni natura et voluntate interius operatur; sed id quod imperfecte habet naturam aliquam vel formam aut virtutem, non potest per se operari, nisi ab altero moveatur.

Dieser Abschnitt führt in die Argumentation einen neuen Lehrsatz ein, welcher von der feinsten speculativen Beobachtung und aristotelischen Akribie zeugt. Die Substanz desselben besteht darin, daß er das unabhängige oder abhängige Wirken mit irgend einer Natur oder einem activen Vermögen in ursächlichen Zusammenhang bringt mit der Besitzesweise dieser Natur oder dieses Vermögens. Besitzt nämlich ein Wesen, so wird hier gelehrt, eine Natur oder eine Kraft auf vollkommene Besitzesweise, so kann es dieselbe unabhängig gebrauchen und mit ihr selbstständig wirken; hat dagegen ein Wesen eine Natur oder Kraft nur auf eine unvollkommene Besitzesweise inne, so kann es dieselbe nicht unabhängig gebrauchen, sondern vermag mit ihr nur dann zu wirken, wenn es vorher selbst in Bewegung gesetzt wird. Nach dem hier vorgetragenen Lehrsatze sind also einerseits vollkommener Besitz und un-

hängiger Gebrauch, und anderseits unvollkommener Besitz und hängiger Gebrauch als Ursache und Wirkung selbst miteinander rbunden. Soweit die Substanz dieses Lehrsatzes.

Wir müssen nun ferner beachten, welches nach dieser Lehre er eigentliche Unterscheidungspunkt zwischen abhängigem und unabhängigem Gebrauche oder Wirken ist.

Zunächst belehrt uns der Text, daß dieser Unterschied nicht in em allgemein nothwendigen und gleichzeitigen Concurse Gottes iegen kann: non tamen exclusa operatione Dei, qui in omni atura et voluntate interius operatur. Es bedarf keines weitern Nachweises, daß der Auctor mit diesen Worten jenen Concurs Gottes ls die erste Ursache bezeichnen will, ohne welchen überhaupt keine eschöpfliche Thätigkeit stattfinden kann; dieser Concurs ist aber benfalls ein gleichzeitiger.

Auf der andern Seite wird der fragliche Unterscheidungspunkt uch nicht in den bloßen Worten „per se operari" angegeben, enigstens nicht in dem Sinne, als ob damit gesagt sein sollte, aß bei dem unabhängigen Wirken eine eigene Thätigkeit statt- inde, bei dem abhängigen Wirken aber eine solche gar nicht gefun- en werde. Denn unser Text verneint das „per se operari" von em abhängigen Wirken nicht absolut und schlechthin, sondern nur elativ und bedingungsweise, nämlich für den ausdrücklich specificirten all, daß das bezügliche Wesen nicht von einem andern angeregt nd bewegt werde; „non potest per se operari, nisi ab altero ioveatur". Das abhängige Wesen kann also von der unvollkommen esessenen Kraft ebenfalls eigenen Gebrauch machen, jedoch nur un- r der Bedingung, wenn es selbst vorher in Bewegung gesetzt wird.

Und damit gelangen wir denn zu dem genauen Unterscheidungspunkte zwischen unabhängigem und abhängigem Wir- n: er besteht nach Thomas in Folgendem. Unter beiderseitiger oraussetzung des gewöhnlichen göttlichen Concurses, kann das un- bhängige Wesen die von ihm vollkommen besessene Kraft einfach- in in Thätigkeit setzen ohne irgend eine andere Vorbedingung; as abhängige Wesen aber kann die von ihm unvollkommen besessene raft nur unter der Vorbedingung in Thätigkeit setzen, daß es selbst urch das höhere Princip in Thätigkeit gebracht wird. Der Unter- scheidungspunkt liegt also ganz und allein in der Anregung urch das höhere Princip: ist diese zum Wirken nothwendig,

dann haben wir den Fall eines abhängigen Wirkens; ist sie nicht erfordert, dann haben wir den Fall eines unabhängigen Wirkens.

Wie weit erstreckt sich aber, so können und müssen wir endlich noch fragen, die Nothwendigkeit dieser Anregung für das abhängige Wirken? Wir glauben, es durchaus als die Lehre unseres Textes bezeichnen zu müssen, daß eine solche Anregung nicht bloß zuweilen, sondern immer, d. h. zu jedem einzelnen Wirken nothwendig sei.

Zu dieser Auffassung zwingt uns vor Allem die gänzliche Abwesenheit irgend einer Beschränkung von den Worten unseres Textes; denn es werden in demselben weder besondere Fälle namhaft gemacht, noch findet sich überhaupt die leiseste Spur irgend einer solchen Beschränkung auf specielle Fälle. Dazu kommt noch ein positiver Beweis. Von dem unvollkommenen Besitzer erklärt der Text: „non potest per se operari, nisi ab altero moveatur". Die in diesem Satze ausgesprochene Verneinung ist ganz allgemein und läßt nur diesen einen Sinn zu, daß der Besitzer niemals selbst wirken könne, wenn er nicht bewegt wird. In den Textworten muß also die Lehre liegen, daß die erwähnte Anregung zu jedem einzelnen Handeln des unvollkommenen Besitzers nothwendig sei.

Es folgen nun im Texte zwei illustrirende Beispiele, welche durch ihre Einfachheit sehr geeignet sind, erklärendes Licht über alle Punkte der vorgetragenen Lehre zu werfen. „Sicut sol, quia est perfecte lucidus, per seipsum potest illuminare; luna autem, in qua est imperfecte natura lucis, non illuminat nisi illuminata. Medicus etiam, qui perfecte novit artem medicinae, potest per se operari; sed discipulus ejus, qui nondum est plene instructus, non potest per se operari, nisi ab eo instruatur".

Das erste Beispiel ist dem Gebiete materieller Kräfte entnommen: es zeigt uns die Sonne und den Mond in ihrem verschiedenen Verhältnisse zum Gebrauche des von beiden besessenen Lichtes. Von der Sonne sagt der Text, daß sie „vollkommen licht" sei, vom Monde, daß „in ihm die Natur des Lichtes nur auf unvollkommene Weise wohne". Was Thomas sich unter Licht und dessen Natur gedacht habe, ist hier nicht der Ort, genauer zu untersuchen; es genügt, für unsere Stelle zu constatiren, daß nach ihm die Natur des Lichtes jedenfalls für das sie besitzende Wesen

ein potentiales Vermögen ist, mit welchem dasselbe activ wirken, das heißt selbst leuchten kann. Der Sonne schreibt nun der Text den vollkommenen Besitz des Lichtes zu, offenbar weil sie die Quelle des eigenen Lichtes in sich selbst hat. Im Monde findet der Text nur einen unvollkommenen Besitz des Lichtes, ohne Zweifel deshalb, weil er die Quelle seines Lichtes nicht in sich selbst hat. Als Wirkung dieser wesentlich verschiedenen Besitzesweisen wird nun, in Uebereinstimmung mit obiger Lehre, eine entsprechende Verschiedenheit in der Gebrauchsweise des Lichtes angegeben. Die Sonne kann erleuchten einfachhin durch sich selbst (potest per se illuminare); der Mond jedoch kann nur erleuchten, wenn er selbst erleuchtet worden ist (non illuminat nisi illuminata). Der unabhängige Gebrauch, welchen die Sonne von ihrer Leuchtfähigkeit macht, besteht mithin darin, daß sie zum actuellen Leuchten keiner vorherigen Anregung durch eine höhere Lichtquelle bedarf; und umgekehrt liegt der abhängige Gebrauch, welchen allein der Mond von seinem Leuchtvermögen machen kann, in dem Umstande, daß er zu actuellem Leuchten die vorherige Anregung durch eine unabhängige Lichtquelle, das heißt eine Erleuchtung seiner selbst nothwendig hat. Wie endlich die Sonne niemals eine erleuchtende Anregung verlangt, um selbst erleuchten zu können, so ist auf der andern Seite der Mond in stetiger Bedürftigkeit einer solchen Selbsterleuchtung, da er kein einziges Mal leuchtend wirken kann, wenn er nicht vorher selbst erleuchtet worden ist.

Das zweite Beispiel enthält den Fall einer geistigen Kraft. Es führt uns den Arzt und seinen Lehrling vor in ihrem verschiedenen Verhältnisse zum Gebrauche der Heilkunde. Die potentiale Kraft, welche hier zu entsprechendem Wirken befähigt, ist die ärztliche Wissenschaft. Diese geistige Fähigkeit wird vollkommen vom Arzte, unvollkommen vom Lehrlinge besessen; denn vom Arzte sagt der Text, daß er diese Wissenschaft vollkommen kenne, während sein Lehrling dargestellt wird als noch nicht völlig in derselben unterwiesen. Von diesem vollkommenen oder unvollkommenen Besitze der Heilkunde hängt nun auch hier der unabhängige oder abhängige Gebrauch dieser geistigen Fähigkeit zu ärztlichem Wirken ab. Der Arzt kann, in Folge seines vollkommenen Besitzes, einfachhin durch sich selbst wirken; der Lehrling dagegen vermag in Folge seines unvollkommenen Besitzes nur dann ärztliche Thä-

tigkeit auszuüben, wenn der Meister ihn vorher unterweist potest per se operari, nisi ab eo instruatur). Der Unterſch zwiſchen abhängigem und unabhängigem Wirken beſteht mithin in dieſem Beiſpiele in der Nothwendigkeit der Anregung durch vollkommenen Beſitzer, was hier die ſpecielle Unterweiſung Meiſters iſt. Endlich wird auch hier gezeigt, wie allgem und durchgreifend die Erforderlichkeit vorheriger Anregung Wirken des unvollkommenen Beſitzers ſei. Denn der vollkom Arzt bedarf niemals vorheriger Unterweiſung; der Lehrling benöthigt derſelben jedesmal; der Text ſagt ganz allge ohne jegliche Beſchränkung: non potest per se operari, nisi struatur. Man erinnere ſich hier, daß nach Thomas ein voll menes Wiſſen in dem Beſitze der Principien einer Wiſſenſchaft be in dem unvollkommenen aber dieſer Beſitz vermißt wird. Da Arzt ein vollkommenes Wiſſen in der Heilkunde hat, ſo kennt er Principien derſelben und weiß folglich in jedem einzelnen Kr heitsfalle aus ſich ſelbſt, was zu thun iſt, während umgekehrt Lehrling als ſolcher die Principien der Heilkunde nicht kennt darum ohne Anweiſung des Meiſterarztes gar keine ärztliche H lung vornehmen kann. Daß dieſes wirklich der beabſichtigte G des Beiſpieles iſt, läßt ſich durch den Hinweis auf eine Paro ſtelle außer allen Zweifel ſetzen. In 2. 2. qu. 171. a. 2. c weiſt Thomas nach, daß ein Prophet zu jeder neuen Propheze auch einer neuen Erleuchtung bedürfe; und bei dieſer Gelege ſchreibt er: „Et inde est, quod sicut aer semper indi nova illuminatione, ita etiam mens prophetae sem indiget nova revelatione, sicut discipulus, qui n dum est adeptus principia artis, indiget ut de singu instruatur“. Genau dasſelbe Beiſpiel des lernenden Schü iſt hier angewendet, und zwar zu dem ausgeſprochenen Zwecke, daran zu zeigen, daß wie er, ſo auch der Prophet jedesmal e neuen Unterweiſung bedarf, und es wird überdieß mit ausdr lichen Worten direct vom Schüler ſelbſt ausgeſagt, er habe es thig, über jedes Einzelne unterrichtet zu werden.

(Schluß folgt.)

Recenſionen.

Erklärung des Propheten Iſaias. Von Joſeph Knabenbauer, Prieſter der Geſellſchaft Jeſu. Freiburg bei Herder, 1881. IX, 718 S.

Mit wahrer Freude können wir in dem Werke P. Knabenbauer's einen Commentar erſten Ranges, welcher durchaus den Bedürfniſſen der Gegenwart entſpricht, zur Anzeige bringen. Sein eminent katholiſcher Charakter zeigt ſich ſchon äußerlich in dem engen Anſchluße an die Kette der exegetiſchen Tradition von den Kirchenvätern durch die Scholaſtiker bis zu den neueren katholiſchen Exegeten, namentlich den großen Commentatoren der Geſellſchaft Jeſu aus dem 16. und 17. Jahrhundert, denen hier eine Menge bisher nur auf Proteſtanten zurückgeführter richtiger Erklärungen vindiciert wird; noch mehr aber innerlich durch Behandlung der Exegeſe als theologiſche Disciplin, welche ſich nicht ſtolz von den anderen trennt und gelehrte Detailforſchung als Selbſtzweck betreibt, ſondern mit allen wißenſchaftlichen Hilfsmitteln die prophetiſche Verkündigung des Gerichtes über das Widergöttliche und des vollkommenen Heiles durch den Meſſias und ſeine Kirche in ihrem übernatürlichen Urſprunge nachweiſt, nach ihrem tiefen Sinne erklärt und in ihrer bleibenden Bedeutung auch dem Leſer zu beherzigen gibt. Wenn ſich der hochwürdige Verfaßer hinſichtlich der Erklärung des eigentlichen religiöſen Gedankeninhaltes mit Recht vorzugsweiſe an die älteren Exegeten anſchließt, ſo verwendet er nicht minder eifrig die wirklich wertvollen Errungenſchaften der Neuzeit für das genauere Verſtändnis des heiligen Textes. Daher vermeidet er eine ſchroff und unvermittelt neuteſtamentliche Auffaßung der iſaianiſchen Weißagungen, zeigt vielmehr, wie die Schil-

derungen der messianischen Zukunft, obgleich auf göttlicher Offenbarung beruhend, doch an die damalige Zeitlage, den Kontrast der Sündhaftigkeit und Straffälligkeit des Volkes Gottes mit seiner höheren Bestimmung, anknüpfen und sich in alttestamentlichen Bildern bewegen. Er hebt wiederholt hervor, daß Isaias und die Propheten überhaupt weniger specielle Prädictionen über künftige Dinge aussprechen, als vielmehr ihrer Gegenwart aus dem allgemeinen Grundgesetze der göttlichen Heilsordnung die Zukunft verkünden, wobei die Einzelheiten nicht chronologisch zu pressen, sondern in ihrer Tiefe, in der allumfaßenden Idee der durch Gericht hindurch für Israel und die Welt sich entfaltenden Erlösung, aufzufaßen, sind. Der für das richtige Verständnis des Sinnes so wichtige Gedankenzusammenhang wird mit Konsequenz zur Geltung gebracht, auch wo dadurch eine von älteren Exegeten angenommene specielle messianische Weißagung unhaltbar erscheint. Mit besonderem Scharfsinne hat sich der Verf. bemüht, den Zusammenhang der Reden selbst unter einander, die Gliederung des Buches Isaias, als ein planmäßiges Ganze nachzuweisen. Seine Resultate, die den Lesern dieser Zeitschrift (Jahrg. 1878—1879) bekannt sind, weisen die Sammlung der isaianischen Reden als einen geordneten, wohldurchdachten Organismus nach und entnehmen daraus starke Argumente für die Echtheit aller ihrer Bestandtheile. Ob nicht freilich bei diesen scharfsinnigen Deductionen P. Knabenbauer's (wie nicht minder bei denen von Neteler und Delitzsch) unsere moderne, in Reflexion und abstracten Kategorien sich bewegende Denkweise mitunter allzu sehr auf das unbefangene, realistische Altertum übertragen sei, wage ich nicht zu entscheiden.

Auch in der schärferen und methodischeren Handhabung der kritischen und philologischen Hilfsmittel für das Wortverständnis zeigt sich der Verf. den Anforderungen der Gegenwart durchaus gewachsen. Gern hätten wir übrigens die von Gelehrsamkeit überströmenden Bemerkungen Paul de Lagarde's zu Isaias in dem ersten Hefte der Semitica (Göttingen, 1878) berücksichtigt gesehen, die gewiss vieles Brauchbare geboten hätten, z. B. die der messianischen Auslegung sehr förderliche Erklärung von germen Domini (4, 2) und die Ersetzung der unverständlichen „Verschwörung" (qāšer) durch die vom Zusammenhange geforderte „Heiligkeit" (qodeš) in K. 8, 12.

Durch die Entzifferung der Hieroglyphen und namentlich der Keilschrift haben die letzten Jahrzehnte dem Erklärer der isaianischen Weißagungen eine Fülle neuen, unschätzbaren Materials, aber auch eine gewaltige Arbeitslast gebracht. P. Knabenbauer hat sich derselben nicht entzogen, sondern die assyrischen und ägyptischen Monumente mit vollständiger Sachkenntnis zur Beleuchtung, Vervollständigung und Bestätigung der biblischen geschichtlichen Angaben benützt. Er bewegt sich auf diesem Gebiete offenbar mit Selbständigkeit und bringt manches Neue. So faßt er in K. 9, 11 die Aramäer und Philisthäer als Object gleich den Israeliten und begründet diese Erklärung mit der aus den Keilinschriften constatierten Thatsache, daß damals außer den damascenischen Aramäern auch Philisthäer mit Israel gegen Juda und Assyrien verbündet waren. Die bisher allgemein übliche Erklärung grenzt an Sinnlosigkeit. Freilich änderen sich auf diesem schwankenden Boden die Resultate noch oft und überraschend. So nahm man bisher an, noch zur Zeit der assyrischen Herscher Sennacherib und Asarhaddon seien Könige von Samarien erwähnt, und das nördliche Reich habe also in irgend einer Form noch über das Jahr 722 hinaus bestanden; auch P. Knabenbauer (S. 116) erklärt daraus die schwierige Weißagung 7, 8, daß Ephräm nach 65 Jahren (von der ersten Regierungszeit des Königs Achaz an gerechnet) „aufhören werde, ein Volk zu sein". In neuester Zeit hat sich aber herausgestellt, daß jener Städtename gar nicht „Samarien" zu lesen ist; vgl. Schrader, Zur Kritik der Inschriften Tiglath-Pileser's, S. 33 (aus den Abhandlungen der Berliner Akademie der Wißenschaften, 1879). Jene Weißagung wird aber dadurch keineswegs compromittiert, da Asarhaddon sowohl nach der Bibel (Esdr. 4, 2), als auch nach den Keilinschriften um 673 eine neue Deportation von Israeliten und Ansiedelung von Fremden in ihrem Lande anordnete. Was die chronologische Frage betrifft, so hätten außer der im Wesentlichen mit der bisherigen Zeitrechnung übereinstimmenden Oppert's und der Neteler's auch die von fast allen anderen Assyriologen angenommene angegeben werden sollen, da sie zwar gegenüber der biblischen größere Schwierigkeiten bereitet, aber am besten begründet scheint und daher auch von so strengkatholischen Gelehrten wie Rohling und Vigouroux festgehalten wird. Ein Excurs über diese Frage dürfte hier um so mehr am Platze sein, als die eigent-

lichen Quellen Vielen unzugänglich sind und selbst die neuesten Isaiascommentare (wenigstens in Deutschland) ein näheres Eingehen auf dieselbe vermeiden. Selbstverständlich wollen wir im Folgenden nicht entscheiden, sondern nur nach dem gegenwärtigen Stande der Forschung scharf präcisiren und eine mögliche Lösung hypothetisch andeuten.

Trotz unserer großen Hochachtung vor dem Charakter, dem Scharfsinne und der Gelehrsamkeit Herrn Dr. Neteler's, insbesondere vor dem eisernen Fleiße, mit welchem er sich die gründlichsten ägyptologischen und assyriologischen Kenntnisse erworben hat, scheint er uns doch in seiner Chronologie der isaianischen Zeit die Unwahrscheinlichkeiten so zu häufen, daß sie hart an die Grenze der Unmöglichkeit reichen. Die Bibel erwähnt in dieser Periode die assyrischen Könige Teglathphalasar, Salmanasar, Sargon, Sennacherib, Asarhaddon; dieselben Namen werden in derselben Reihenfolge in den assyrischen Eponymenlisten[1]) und sonstigen Keilmonumenten aufgeführt (Neteler's Einwendungen gegen die vollständige Identität bei zweien dieser Namen haben wenig Ueberzeugendes). Nun soll nach Neteler der keilschriftliche Sargon mit dem biblischen Salmanasar, der keilschriftliche Salmanasar aber mit einem im ptolemäischen Canon als babylonischer König genannten Iluläus identisch sein, endlich der keilschriftliche Teglathphalasar auf zwei Könige vertheilt werden, nämlich auf den in den Keilschriften nicht erwähnten biblischen Phul und auf den biblischen Teglathphalasar, welcher nach Neteler in den drei Anfangsjahren Sargon's unter dessen Vormundschaft den Königstitel geführt haben soll. Durch die weiteren Annahmen, der jüdische Königsname Joachaz auf einer Inschrift Teglathphalasar's sei nicht Achaz, sondern ein Fehler statt Joatham, Manasses sei seit der (alsbald geheilten) Krankheit Ezechia's dessen Mitregent gewesen, der Feldzug, in welchem Sennacherib Jerusalem bedrohte, habe 5—6 Jahre gedauert, und das assyrische Eponymenverzeichnis irre sich zweimal um mehrere Jahre, läßt sich dann der Untergang des Reiches Israel von 722 auf 702 verlegen. Offenbar konnte nur ein allerdings sehr rühmlicher Eifer für das Ansehen der h. Schrift dem gelehrten Geschichtsforscher diese Hypothesen plausibel erscheinen laßen.

---

[1]) Diese Listen enthalten ein Verzeichnis der Jahresbeamten (analog den Konsuln oder Archonten), theilweise auch kurze Angaben der wichtigsten Ereignisse, und laufen ohne Unterbrechung von 893—666 v. Chr. Ihre Zuverläßigkeit erhellt aus ihrer genauen Uebereinstimmung unter einander und mit den übrigen Keildenkmälern, sowie mit dem astronomisch festgestellten babylonischen Regentencanon des Ptolemäus (z. B. ist Sargon sowohl nach den Keilschriften als auch nach dem ptolemäischen Canon von 709—705 König von Babylonien), endlich aus der Erwähnung einer Sonnenfinsternis für den Monat Siwan des Jahres 763, welche wirklich am 14. Juni für Ninive eine fast totale war.

Nach den Keilinschriften kam Teglathphalasar 745 zur Regierung, Salmanasar 727, Sargon 722, Sennacherib 705, Asarhaddon 681 v. Chr. Während sie nun im Thatsächlichen die biblischen Berichte genau bestätigen, auch stets dieselben Personen als Zeitgenossen aufführen, (z. B. bringen sie Jehu mit Hazael, Ozias mit Manahem, Achaz mit Phakee und Rasin zusammen), so macht dagegen ihre Chronologie harmonistische Schwierigkeiten. Zwar die Eroberung Samaria's fällt nach Bibel wie Keilschriften in das Jahr 722, und für die spätere Zeit findet sich nur eine einzige Differenz bezüglich des Jahres der Belagerung Jerusalem's durch Sennacherib, worüber wir auf die betreffenden Ausführungen P. Knabenbauer's verweisen können. Aber die Zeit von der Einnahme Samaria's rückwärts bis zum Tode Achab's beträgt nach der assyrischen Chronologie höchstens 130 Jahre, nach den Regierungszahlen der israelitischen Könige fast 160 und nach denen der Könige Juda's über 180 Jahre (welche letztere Differenz man bisher durch willkürliche Annahme von Interregnen im nördlichen Reiche auszugleichen suchte). Achab starb nach den Keilschriften wahrscheinlich im Jahre 853, auf keinen Fall früher, nach der seitherigen biblischen Chronologie fast ein halbes Jahrhundert vorher. Jehu leistet im Jahre 842 Tribut, bald nach seinem Regierungsantritte, der sonst über 40 Jahre früher angesetzt ward. Ozias kommt gegen Ende seines Lebens um 740, Manahem 738 mit Teglathphalasar in Berührung, also beide etwa zwei Jahrzehnte nach ihrem vermeintlichen Todesjahre. Bei der Besiegung Phakee's durch denselben assyrischen König ist die Differenz bereits auf ein halbes Decennium herabgesunken, um mit dem Jahre 722 ganz zu verschwinden.

J. Oppert will nun die biblischen Zahlen folgendermaßen mit den assyrischen vereinbaren: vor dem Jahre 745 (nach seiner Berechnung 744) sei ein Zeitraum von 46 Jahren in den Eponymenlisten stillschweigend übergangen, während dessen eine babylonische Dynastie geherscht habe und keine Eponymen bestimmt worden seien. Demgemäß soll die Sonnenfinsternis nicht die von 763, sondern die von 809 sein. Für die Zeit nach 945 bringt dann Oppert beide Chronologien dadurch in Einklang, daß er den Azarias des Jahres 740 nicht für den judäischen König Azarias oder Ozias, sondern für den Is. 7, 6 erwähnten, aber nicht genannten, Thronprätendenten, und den Manahem vom Jahre 738 für einen Enkel des gleichnamigen Königs von Israel hält, welcher den Phakee vorübergehend verdrängt haben soll, aber den Geschichtsquellen ebenso unbekannt ist, wie die ebenfalls von Oppert angenommene lange Unterbrechung der Regierung Jeroboam's II. durch eine Fremdherschaft. Oppert's stärkstes, auch von Neteler in anderer Weise für sein System geltend gemachtes, Argument, die Tributleistung Manahem's (4. Reg. 15, 19) an einen in den Eponymenlisten nirgends genannten assyrischen König Phul (bei Berosus: Phul der Chaldäer) erfordere eine babylonische Regierung über Assyrien vor Teglathphalasar, erledigt

sich dadurch, daß Phul mit Teglathphalasar identisch ist. Dieß ergibt sich evident daraus, daß der ptolemäische Regentencanon gerade von der Zeit an, in welcher Teglathphalasar nach den Keilschriften Babylonien eroberte und den Titel eines Königs dieses Landes annahm (731), bis zu seinem Tode (727) Porus und Chinzirus über Babylon regieren läßt; jener ist der assyrische Oberkönig Phul (Teglathphalasar), dieser der Ukinzir der Keilinschriften, welchen Teglathphalasar 731 besiegte und als Vasallen in Babylon weiter herschen ließ.

Es scheint also weder die Neteler'sche, noch die Oppert'sche Chronologie, sondern die fast uno consensu von den Assyriologen befolgte den Vorzug zu verdienen. Nach dieser ergeben sich für die Könige von Juda, zu deren Zeit Isaias als Prophet wirkte, folgende Regierungsanfänge: Ozias 792, Joatham 740, Achaz 734, Ezechias 728; für die gleichzeitigen Könige von Israel: Manahem 748, Phakeja 738, Phakee 736, Osee 731. Aber wie ist dann die Differenz der biblischen Zahlangaben von Achab's Tode bis 722 auszugleichen? Am leichtesten laßen sich die überschüßigen Jahre des israelitischen Synchronismus beseitigen. Zunächst geht gleich die größere Hälfte der Differenz von der Regierungszeit Phakee's ab. Denn da Manahem noch 738 Tribut zahlte, also frühestens in diesem Jahre gestorben sein kann, so kann Phakee nicht vor 736 auf den Thron gekommen sein, also statt 20 höchstens 5 Jahre regiert haben. Ebenso läßt sich am Anfange des fraglichen Zeitraumes vom Tode Achab's (853) bis zur gleichzeitigen Tötung der Könige Joram von Israel und Ochozias von Juda eine chronologische Fixierung durch die Keilschriften gewinnen. Das letztere Ereignis muß nämlich um 843 fallen, weil 846 noch Benhadad zu Damask regiert, 842 aber dessen Nachfolger Hazael, der Besieger Joram's, mit den Assyrern kämpft, und Jehu letzteren Tribut entrichtet. Um den Zwischenraum zwischen 853 und 843 nicht zu überschreiten, müßen also dem König Joram von Israel 4 Regierungsjahre abgezogen werden, so daß die Differenz im Ganzen nur noch 8 Jahre beträgt, welche irgendwo zwischen 843 und 748 abzuziehen sind.

In der Chronologie des Reiches Juda sind für den ganzen Zeitraum über 50 Jahre zu tilgen. Hiervon gehen gleich 20 von den Regierungen des Joatham uud Achaz ab; denn da Ozias nach den Keilmonumenten spätestens 740 gestorben sein kann, Achaz aber 734 von den Königen Israels und Damask's bedrängt ward, so können Joatham und Achaz statt der 16 Jahre, welche der jetzige Bibeltext einem Jeden von ihnen gibt, nur je 6 Jahre regiert haben. Bei Joatham ist diese Reduction eigentlich nicht einmal eine Abweichung von dem jetzigen Bibeltexte, da die Jahre seiner Regentschaft für den aussätzigen Ozias (4. Reg. 15, 5) beiden Königen angerechnet sein können. Ferner sind auch hier für die Zeit von 853 bis 843 vier Jahre von der Regierungszeit Joram's von Juda abzuziehen, was sich ebenfalls durch seine von der h. Schrift (vgl. 4. Reg. 8, 16 mit 3. Reg. 22, 42; 4. Reg. 3, 1 und andererseits mit 4. Reg. 1, 17) angedeutete

Mitregentschaft mit seinem Vater Josaphat begründen läßt. Der Rest der Differenz läßt sich nicht beheben, da er in der durch assyrische Synchronismen nicht controlierbaren Zwischenzeit von 843 bis 740 steckt.

Ein Irrthum der biblischen Autoren ist schon dadurch von vornherein ausgeschlossen, daß den Büchern der Könige die Reichsannalen als Quelle zu Grund liegen, und daß trotz der chronologischen Differenzen stets diejenigen Personen, welche wirklich Zeitgenossen waren, mit einander in Verbindung gebracht werden. Ließe sich nicht annehmen, daß die Zahlzeichen durch Abschreiber irgendwie entstellt und dann durch einen Corrector nach einem vorgefaßten chronologischen Systeme „berichtigt" worden seien? So würde sich nicht nur die Consequenz in manchen irrigen Angaben erklären, sondern auch das Vorkommen mehrerer mit dem sonstigen Systeme unvereinbarer Daten (4. Reg. 1, 17; 8, 25; 13, 10; 15, 1. 30), sowie die Unvollständigkeit des Synchronismus zwischen der judäischen und israelitischen Geschichte. Indessen wäre es bei dem jetzigen unfertigen Zustande der Keilschriftforschung voreilig, über diese chronologische Frage ein definitives Urtheil abgeben zu wollen.

Die Einleitung behandelt gründlich und mit theologischer Präcision das Wesen des prophetischen Amtes, die Zeitverhältnisse Isaia's, Plan und Gedankengang des ersten Theiles, die Echtheit der auf Babylon bezüglichen Weißagungen (Inhalt, Plan und Echtheit des zweiten Theiles werden vor K. 40 besonders besprochen) und die bisherige Erklärungsliteratur. Für den Beweis der Echtheit der „babylonischen" Stücke wären wol speciellere Angaben über die sprachlichen und literarhistorischen Zeugnisse (isaianischer Sprachgebrauch, Benutzung bei Jeremias und Sophonias) um so wünschenswerter, als sich gerade hier die Angriffe der negativen Kritik weit weniger auf die „Unmöglichkeit von Weißagungen", als auf die psychologische Undenkbarkeit einer vollständigen geistigen Versetzung aus der eigenen Gegenwart in eine ferne Zukunft beziehen. Uebrigens weist P. Knabenbauer treffend gegenüber den Bestreitern und auch manchen Vertheidigern der Echtheit des zweiten Theiles nach, daß darin oft die wirkliche Gegenwart des Propheten hervortrete und die Ankündigung der Erlösung aus dem unmittelbar vorher (in K. 39) geweißagten babylonischen Exile als ein wunderbarer Beweis des göttlichen Vorherwißens bezeichnet sei.

Der Commentar selbst lehnt sich an eine Uebersetzung der Vulgata an, die dann, wo nöthig, nach dem Urtexte erklärt oder berichtigt wird, hat seinen Schwerpunkt in dem Nachweise des Gedankenzusammenhanges und der großen religiösen Ideen, welche in

den prophetischen Drohungen und Verheißungen zur Entfaltung kommen. Die messianischen Weißagungen werden sehr eingehend erläutert und gegen die rationalistische Skepsis vertheidigt. Nachdrücklich wird auch an den betreffenden Stellen auf diejenigen Züge des messianischen Zukunftsbildes hingewiesen, welche selbst positive Protestanten zu beseitigen suchen, wie das messianische Reich, die Kirche in ihrer Universalität, Autorität, Unvergänglichkeit und Irrthumslosigkeit, das neue Opfer und Priesterthum, die wahre innere Erneuerung und Heiligung durch den heiligen Geist, die Virginität um Gottes willen, und andere charakteristische Andeutungen, welche die katholische Kirche als Erfüllung der messianischen Verheißung kenntlich machen. Die Erklärung berücksichtigt alle erwähnenswerten Auffaßungen des Textes, ist auch stilistisch musterhaft und liest sich sehr angenehm. In der Einzelerklärung wird immer manche Meinungsverschiedenheit bleiben; doch würde es zu weit führen, diese hier zu erörtern, und sei daher nur einiges über die Weißagung von der Jungfrau und Emmanuel erwähnt.

P. Knabenbauer findet in K. 7, 15 eine Anspielung auf die galiläische Heimat des Messias, obgleich er sonst richtig die visionäre Geburt des Messias als Zeitmeßer für die Ereignisse der damals nächsten Zukunft faßt. Jene Anspielung scheint mir nicht vom Texte gefordert, da das begründende „denn" in V. 16 seine Einwirkung auch auf V. 17 erstreckt und gerade das Asyndeton die Verbindung noch enger macht, indem es durch die unerwartete Schreckenskunde überrascht, daß selbst die verheißene Besiegung der Könige von Israel und Damask nunmehr ihren für Juda tröstlichen Charakter verliert und nur noch als Vorbereitung seines eigenen Unterganges in Betracht kommt. Der Sinn ist also: Der jetzt als geboren geschaute Messias würde von jetzt an im unterscheidungsfähigen Lebensalter sein Heimatsland Juda (oder auch Gesammtisrael) verwüstet finden (V. 15). Denn vorher, während er noch in unmündigem Kindesalter stehen würde, sollen zwar die Bewohner von Samarien und Damask exiliert werden (V. 16), aber nachher wird die von Juda gegen jene Reiche zu Hilfe gerufene assyrische Weltmacht dieses selbst verwüsten (V. 17), was dann in V. 18—25 weiter ausgeführt wird.

Mein System der hebräischen Metrik, welchem der hochwürdige Herr Verf. beistimmt (S. V. 41), habe ich seit Erscheinen seines

Commentares in den Carmina Veteris Testamenti metrice und in dem ersten Bändchen der „Dichtungen der Hebräer“[1]) auch auf viele isaianische Hymnen angewandt und dadurch, wie mir scheint, manchen bisher sonderbar und geschraubt erklärten Stellen des jetzigen hebräischen Textes theils aus der Septuaginta, theils durch Conjectur, einen klaren, einfachen Sinn substituiert (z. B. Is. 9, 8; 11, 3; 14, 19. 32; 26, 5. 11; 34, 12; 35, 7; 49, 12). Daß auch P. Knabenbauer nicht ganz von der Voraussetzung frei ist, im hebräischen Texte sei alles in bester Ordnung und es bedürfe nur einer richtigen Erklärung, daher auch die Septuaginta noch nicht genug ausnützt, werden wohl die Meisten als Lob betrachten, da er hierin fast alle neueren Exegeten auf seiner Seite hat.

Auf jeden Fall können wir unser Urtheil dahin zusammenfassen, daß der vorliegende Commentar an wißenschaftlicher Gründlichkeit den besten außerkirchlichen mindestens gleichsteht, an Verständnis für die Tiefen des prophetischen Wortes sie übertrifft.

Innsbruck. Bickell.

Die biblischen Frauen des Alten Testamentes. Von Dr. Hermann Zschokke, o. ö. Professor der Theologie an der k. k. Universität in Wien. Freiburg bei Herder, 1882. VIII, 469 S.

Der gelehrte und vielseitige Verfaßer bietet uns schon wieder eine umfangreiche, wertvolle Gabe zur Erläuterung der heiligen Schrift, welche alle im alten Testamente erwähnten Frauen zum Gegenstande hat. Mit Eva beginnend und mit der Mutter der machabäischen Brüder schließend, ist sein Katalog so vollständig, daß er auch die in den prophetischen Strafreden vorkommenden allegorischen Frauengestalten, sowie Sulamit, die Braut des Hohen-

[1]) In den „Dichtungen der Hebräer“ hatte ich einige Stellen isaianischer Hymnen weggelaßen, von deren Echtheit ich mich seitdem überzeugt habe, nämlich K. 10, 10 (wo nur „Samarien“ zu tilgen ist, da dies ja nach V. 9 und 11 damals schon erobert war), in K. 61 die drei letzten Worte von V. 2 und das (allerdings auch in Septuag. fehlende) erste von V. 3 (wo aber statt des sinnlosen „Jubelkleides“ zu lesen ist: „Feierkleid statt des Sackes, Jubel“), ferner V. 5 und die sechs Anfangsworte von V. 7, obgleich diese auch in Septuag. fehlen (nur muß chelqam nach dem ersten mišnä stehen und das zweite mišnä wegfallen.

liedes, umfaßt; ob letzteres rein allegorisch oder typisch auszulegen, will er dabei nicht entscheiden, scheint sich aber mehr der typischen Deutung in der Weise von Delitzsch und Veith zuzuneigen. Sulamit wird nochmals in dem marianischen Anhange besprochen, insofern sie Typus der h. Jungfrau ist. Dieser ausführliche Anhang (S. 383—462), welcher die Weißagungen über die jungfräuliche Mutter des Messias und ihre alttestamentlichen Symbole nach den Grundsätzen der katholischen Exegese feststellt und durch eine reiche Auswahl patristischer Stellen bezeugt, wird auch dem Prediger sehr willkommene Dienste leisten. Dies gilt überhaupt von dem ganzen Werke, welches sehr geeignet ist, zur Beseitigung einer gewissen, der alten Kirche so fremden, Scheu vor Predigten über alttestamentliche Themata das Seinige beizutragen.

Die Behandlung des Stoffes ist keine ausschließlich erbauliche oder sog. populäre, obgleich auch gebildete Laien das Buch mit Nutzen und Interesse lesen werden. Wir haben vielmehr hier zunächst eine bedeutende wißenschaftliche Leistung vor uns, welche einerseits die Berichte des alten Testaments über alle darin erwähnten Frauen darlegt (wobei auch die verschiedenen, z. B. in den Büchern Judith und Tobias so stark von einander abweichenden, Textrecensionen berücksichtigt werden), mit allen wißenschaftlichen Hilfsmitteln, auch mit der autoptischen Kenntnis des Verf. von orientalischen Ländern und Zuständen, erklärt, gegenüber den vorkommenden kritischen oder historischen Schwierigkeiten vertheidigt und in ihrer Bedeutung für die Geschichte des Reiches Gottes nachweist; andererseits deren willkürliche Fortbildungen in der apokryphischen, talmudisch-rabbinischen und muhammedanischen Literatur, sowie die Urtheile und moralischen oder typologischen Anwendungen der Kirchenväter mittheilt und so einen sehr verdienstvollen Beitrag zur Geschichte der Erklärung des alten Testamentes liefert. Die Stellen der Kirchenväter sind meistens im Texte ihrem Inhalte nach excerpiert oder angedeutet, in den Anmerkungen aber vollständig aufgeführt. Gewiß die einzig richtige Methode; denn da schwerlich Jemand diese Tausende von Stellen in den Folianten der Väterausgaben oder selbst bei Migne nachschlagen wird, wäre die reiche Quelle von Belehrung und Erbauung sonst so gut wie verschüttet. Die syrische Patristik hat der Verf., obgleich selbst ein hervorragender Orientalist, etwas allzu spärlich bedacht; er hätte

aus ihr den von Herrn Kanonikus Dr. Joseph Zingerle herausgegebenen Sermo Jakob's von Sarug über Thamar, den im ersten Bande der Monumenta syriaca von P. Pius Zingerle abgedruckten desselben Dichters über Lia und Rachel (vgl. auch das 32. Lied der nisibenischen Sammlung) und außerdem viele schöne, auch wegen der Stammesverwandtschaft den hebräischen Anschauungen vielfach kongenialere, Stellen von Aphraates, Ephräm, Isaak von Antiochien u. A. benutzen können.

Grell stechen gegen die erhebenden Gedanken der Kirchenväter voll himmlischer Klarheit, Wahrheit und Reinheit die wilden, oft lasciven, Träumereien des Talmud ab. Doch will uns scheinen, als ob die talmudischen Citate unerquicklicher Art ein wenig zu einseitig in den Vordergrund treten, während doch der Talmud auch viele geistreiche und ansprechende Gedanken und Fabeleien über biblische Frauen enthält, wie man sich schon aus Dr. Hamburger's „Realencyclopädie für Bibel und Talmud" überzeugen kann.

Das gehaltvolle, lehrreiche Werk, welches sich auch durch musterhaften Styl und anziehende Darstellung auszeichnet (die Bemerkungen über die biblischen Frauen in der christlichen Kunst von der Katakombenzeit an verrathen den durchgebildeten Kunstkenner), sei nicht nur dem Klerus, sondern allen, die sich für ernste und heilige Dinge interessiren, bestens empfohlen.

Innsbruck. Bickell.

Die eucharistische Wandlung und die Epiklese der griechischen und orientalischen Liturgien. Zugleich eine Beleuchtung der römischen Messliturgie im Allgemeinen und des Canon im Besondern. Eine dogmatisch-liturgische Studie von Dr. Joseph Theodor Franz, Regens im bisch. Clerikalseminar zu Würzburg. Zweite Ausgabe. Würzburg, bei Leo Wörl, 1880. VI, 93; VI, 203.

Die Worte „zweite Ausgabe" auf dem Titel dieses Werkes beziehen sich nur auf dessen ersten kleineren Theil, welcher bereits im Jahre 1876 als sechstes Heft der von Wörl's Verlagshandlung herausgegebenen „Katholischen Studien" erschienen war und nun in neuer Titelausgabe dem hier zum erstenmale ausgegebenen zweiten größeren Theile vorgebunden ist. Der Zweck des Verfaßers ist die Begründung der sententia communis, daß die Worte Hoc

est corpus meum und Hic est sanguis meus die einzige F
des allerheiligſten Altarſakramentes bilden, alſo allein, unter A
ſchluß jedes anderen Beſtandtheiles der h. Meſſe, die Wandl
bewirken. Offenbar ward er hierzu zunächſt durch die beka
Schrift von Dr. Hoppe (Die Epikleſis der griechiſchen und or
taliſchen Liturgien und der römiſche Conſekrationskanon) veranl
übrigens iſt die Polemik durchaus würdig gehalten und vergißt
die einem ſo frommen und gelehrten Theologen ſchuldige Rück

In dem erſten Theile will Verf. nachweiſen, daß der göttl
Erlöſer in der Einſetzungsfeier nicht mit der von den neuteſtam
lichen Autoren erwähnten Benedictio und Gratiarum actio,
dern mit den bei der Austheilung geſprochenen Worten Hoc
corpus meum und Hic est sanguis meus conſekriert habe. S
ſcheint uns jedoch das Richtige zwiſchen den Anſichten von Ho
und Franz in der Mitte zu liegen. So wenig wir uns
ſchließen können, mit jenem eine andere Conſekrationsform für
Einſetzungsfeier, als für die ſpäteren Meſſen anzunehmen, ebe
wenig möchten wir mit dieſem vorausſetzen, die Wandlung ſei
mals erſt bei der Austheilung erfolgt. Denn alsdann würde
Conſekration des Kelches erſt nach der Sumptio Hostiae ſtat
funden haben und die Wandlungsformel nur als Begründung
Aufforderung zum Nehmen und Eßen oder Trinken, die h. Eu
riſtie mithin bei der Einſetzung nur als Communion, nicht o
als Opfer erſcheinen. Wir ſchließen uns daher der ſchon vom
Thomas (Summa theol., p. 3, qu. 78, a. 1) erwähnten Anſicht
daß Chriſtus allerdings mit den Worten Hoc est corpus me
und Hic est sanguis meus conſekriert habe, aber nicht bei
Austheilung, wo er dieſe Worte nur erläuternd ſprach, ſond
ſchon vorher in dem durch benedicere und gratias agere beze
neten Lob- und Dankgebete, deſſen Höhepunkt, wie ſich aus ei
Vergleichung von 1. Korinth. 10, 16 mit 1. Kor. 11, 20. 23—
ergibt, eben die zweifache Conſekration bildete (vgl. dieſe Zeitſc
1880, S. 96). So erklärt ſich, wie benedicere und gratias ag
indirect „conſekrieren“ bedeuten kann; daß aber zwiſchen be
dicere und gratias agere kein weſentlicher Unterſchied beſteht,
Franz annimmt, ergibt ſich ſchon daraus, daß Lukas (22,
und Paulus (1. Kor. 11, 24) letzteren Ausdruck auch vom Br
Paulus (1. Kor. 10, 16) erſteren auch vom Kelche gebraucht.

Der zweite Theil liefert den Nachweis, daß ebenso wie bei der Einsetzungsfeier, auch in der kirchlichen Messfeier aller Riten die Wandlung nur durch die Worte Hoc est corpus meum und Hic est sanguis meus stattfinde und so von der Ueberlieferung bezeugt werde. Als Hauptschwierigkeit erhebt sich hier bekanntlich die Epiklese der orientalischen Liturgien, in welcher noch nach Recitation der Einsetzungsworte das Herabkommen des heiligen Geistes erfleht wird, um Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi zu verwandeln. Manche haben hierin nur eine Bitte um würdigen und heilbringenden Empfang der h. Eucharistie durch die Gläubigen finden wollen, was der Verf. mit Recht als dem Wortlaute der Liturgien offenbar widersprechend verwirft. Er selbst findet in der Epiklese „die rituelle Entfaltung des Glaubens- und Gnadeninhaltes der h. Eucharistie in Rücksicht auf den h. Geist zum Zwecke seiner Verherrlichung als Consekrator sowohl, wie als Spender alles Gnadenlebens und zum geistigen Nutzen für Priester und Volk". Diese Auffaßung enthält gewiß viel Richtiges. Aber sollte die Epikleſis nicht auch das enthalten, was sie nach ihrem schlichten Wortlaute aussagt, nämlich eine Bitte um Wandlung der Elemente in Leib und Blut Christi? Diese ist allerdings durch Aussprechen der Einsetzungsworte schon geschehen; aber die nachträgliche Hinzufügung einer solchen Bitte, welche die Intention, durch das Recitieren dieser an sich historisch referierenden Worte zu consekrieren, auch äußerlich kundgibt, kann um so weniger auffallen, als der altkirchliche Kanon vor der Wandlung eine in die Wiederholung der Einsetzungsworte auslaufende Recapitulation des göttlichen Heilsratschlußes enthielt, also für die Epiklese keinen Raum darbot.

Ueber Einzelheiten erlaube ich mir folgende Bemerkungen: I, 24 wird die beliebte, aber unmögliche Hypothese von einer Verlegung des Osterfestes durch die jüdischen Autoritäten gebilligt. Die angebliche Erklärung der Jakobusliturgie von Johannes Maro (I, 49) ist ein Werk des Monophysiten Dionysius Barsalib aus dem 12. Jahrhundert, welches Maroniten in sehr später Zeit katholisch corrigiert haben. Zu II, 37: Daß die Einsetzungsworte früher in der nestorianischen Hauptliturgie gestanden haben, ist in meinem Conspectus rei Syrorum literariae, S. 63—65, nachgewiesen; über die monophysitischen Anaphoren, in welchen dieselben

Worte fehlen, vgl. man ebend., S. 69. Das Lautsprechen der Wandlungsworte (II, 79) führte erst Kaiser Justinian I. ein, wie Lebrun gründlich bewiesen hat.

Uebrigens kann ich das Werk nur als ein sehr wertvolles und gediegenes bezeichnen. Von seinem speciellen Thema ausgehend, beleuchtet der Verf. noch viele andere auf das h. Messopfer bezüglichen Punkte. Gelegentlich gibt er auch eine eingehende Kritik der verschiedenen Theorien über das eucharistische Opfer und kommt dabei zu dem, wie uns scheint, begründeten Resultate, daß man zur Constituierung seines Begriffes die Relation auf das Kreuzesopfer, die fortdauernde Opfergesinnung Christi und die Trennung seines Leibes und Blutes vi verborum verbinden müße. Nur hinsichtlich des Ausdruckes „himmlisches Opfer" möchte ich auf meine Cautelen in dieser Zeitschr. 1880, S. 110 verweisen.

Die Darstellung ist klar, lebendig, eingehend, und überall von wohlthuender Begeisterung für den hochheiligen Gegenstand getragen, so daß der Leser nicht nur reiche Belehrung, sondern auch Förderung in der Andacht zu dem heiligsten Sakramente finden wird.

Innsbruck. Bickell.

Der heil. Petrus Damiani, Mönch, Bischof, Cardinal, Kirchenlehrer. In seinem Leben und Wirken nach den Quellen dargestellt von Dr. theol. Joseph Kleinermanns, Priester der Erzdiöcese Cöln. Steyl, Missionsdruckerei. 1882. SS. XXI. 237.

Diese Biographie eines der hervorragendsten Männer des 11. Jahrhunderts ist mit umfassender Belesenheit, mit Liebe zu dem gewählten Gegenstand und, was nicht am wenigsten in Anschlag zu bringen ist, mit wohlthuender Pietät abgefaßt. Nach einer „übersichtlichen Zusammenstellung der Schriften von und über Damiani" (IX—XXI) bespricht der Verf. in der „Einleitung" den „Zustand der Kirche, besonders in Italien, zur Zeit des heiligen Petrus Damiani," die „Regenerationskraft der Kirche" und den „Beginn der Reformation" (1—12). Der Verf. zählt das 11. Jahrhundert „zu den traurigsten Epochen in der Geschichte unserer heiligen Kirche," und läßt den Heiligen selbst, wie er denselben überhaupt sehr oft und manchmal vielleicht zu lange redend einführt, die damaligen Zustände schildern. Mit Recht aber erinnert der Verf.

dabei an eine Bemerkung Dambergers (VI. 313), „daß man bei jenen von heiligen Männern, z. B. von Petrus Damiani, entworfenen Schilderungen des Sittenverderbens sich erinnern muß, daß der Eifer eine harte Sprache zu reden pflegt, weshalb selbst Luden äußert: „Vieles ist gewiß übertrieben. Was im Einzelnen geschah, ward für allgemein genommen, und was man fürchtete, als schon vorhanden dargestellt“ (S. 2 Anm. 2). Diese ganz richtige und leider nicht immer gehörig beachtete Bemerkung hätte auch den Verfasser bestimmen sollen, nach der entsetzlichen Schilderung der sittlichen Zustände des 11. Jahrhunderts die erfreulichen Erscheinungen desselben als Zeugnisse für die „Regenerationskraft der Kirche“ in mehr als nur einigen wenigen Zeilen (S. 12) abzumachen; diese hätten leicht zu einer wenigstens ebenso viele Seiten umfassenden Darstellung der in der Kirche auch in schlimmer Zeit stets fortwirkenden heiligenden Kräfte erweitert werden können, und so wäre dem äußerst düsteren Gemälde ein anderes gegenüber gestanden, das den üblen Eindruck des ersteren geschwächt hätte.

Der hl. Petrus Damiani, geboren gegen Ende des Jahres 1006 oder Anfangs 1007, hatte früh seine Eltern verloren und bis zu seinem zehnten Jahre von Seite seines älteren, bereits verheirateten Bruders eine so harte Behandlung erfahren, daß man sich nicht wundern darf, wenn sein ganzer Character das Gepräge einer gewissen Härte trägt. Dagegen wurde ein zweiter Bruder, Damianus genannt, Archipresbyter in seiner Vaterstadt, für den zehnjährigen Knaben ein wahrhaft väterlicher Lehrer und Erzieher. Nachdem er zu Faenza seine Studien fortgesetzt und an der berühmten Schule von Parma vollendet hatte, trat er selbst als Lehrer zuerst in Parma und dann in Ravenna auf und erwarb sich in dieser Eigenschaft nicht geringen Ruhm. Allein, während er schon seit einiger Zeit sich in Werken der Wohlthätigkeit, der Selbstverdemüthigung und äußerer Abtödtung geübt hatte, reifte in ihm der Entschluß, die Welt zu verlassen und sich Gott ganz in einem Kloster zum Opfer zu bringen. Seine Wahl fiel auf die Einsiedelei von Fonte-Avellana in der Diözese Faenza; er mochte etwa 28—29 Jahre alt sein, als er in dieselbe aufgenommen wurde, und sie „ist ihm in der Folge zu einer so geliebten Heimath und das Weilen unter seinen Brüdern so sehr Bedürfniß geworden, daß er später durch Androhung der Excommunication gezwungen werden

mußte, den ihm verliehenen Purpur anzunehmen" (S. 23). Liest man was der Verfasser im 3. Kapitel über „Stiftung, Einrichtung und Regel der Einsiedelei von Fonte-Avellana," über „die Bußübungen daselbst und Damiani's Begeisterung für dieselben" schreibt, und betrachtet man die „Beispiele ascetischen Lebens" in jener Einsiedelei, wie sie in dem genannten Kapitel angeführt werden, so wird man staunen müssen über den heiligen Ernst, der in Fonte-Avellana und den davon abhängigen Klöstern und Einsiedeleien herrschte. Nimmt man dazu die ehrenvollen Zeugnisse, welche der in seinen Anschauungen über klösterliche Zucht so strenge Heilige einem Monte Cassino (S. 54), einem Clugny (S. 55) gibt, und eine fortgesetzten Bemühungen, den Geist von Fonte-Avellana auch andern Klöstern einzuhauchen, so wie seinen „mit dem reichsten Erfolg" (S. 70) gekrönten Eifer in der Wiederherstellung des kanonischen Lebens unter den Geistlichen, so ergibt sich ein Bild, welches das in der Einleitung entworfene so ziemlich abschwächt. Und der hl. Petrus Damiani war nicht der einzige Eiferer für kirchliche und klösterliche Disciplin im 11. Jahrhundert.

Vom 5. bis zum 14. Kapitel bespricht dann der Verf. die öffentliche Wirksamkeit des Heiligen, seine Beziehungen zu den Päpsten Gregor VI., Clemens II., Leo IX. und Victor II., seine Erhebung zur Cardinalswürde durch Papst Stephan, seine Bemühungen um die Wahl Nikolaus II. und sein Verhältniß zu ihm und dessen Nachfolger Alexander II. und zu dem Gegenpapst des letzteren, Kadalous. Seine Sendung nach Deutschland in der Eheangelegenheit Heinrichs IV., seine Aussöhnung Ravenna's mit Rom und sein Tod zu Faenza am 22. Febr. 1072 bilden den Schluß des 14. Kapitels.

Wir wollen aus dem reichen Inhalt dieser Darstellung der kirchlichen Thätigkeit des Heiligen nur erwähnen, was der Verfasser über die Ansichten des Heiligen bezüglich des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche sagt. „Unter der Superiorität des Sacerdotiums, heißt es S. 158 f., versteht Damiani den durch keine räumliche Schranke begrenzten Primat des apostolischen Stuhles, die räumlich unbeschränkte Kirchengewalt des Papstes ... Niemals aber ist es ihm so wenig als seinem Freunde Hildebrand in den Sinn gekommen, den Satz aufzustellen, daß der Papst unmittelbar nach göttlichem Rechte auch Jurisdiction über die zeitlichen An-

gelegenheiten der Menschen habe ... Der Unterschied zwischen beiden Männern bestand blos darin, daß Hildebrand immer und überall die Principien bis in ihre letzten Consequenzen verfolgte, während Damiani sich manchmal, jedoch mit Wahrung der Principien, von Nützlichkeitsrücksichten leiten ließ". Ob nicht auch Gregor VII., wo es nöthig war, den Umständen Rechnung zu tragen wußte, ohne seinen Principien etwas zu vergeben?

Die letzten drei Kapitel der Biographie besprechen die literarische Thätigkeit des Heiligen und schließen mit einem „Rückblick auf Damiani's Tugendleben". Für die literarhistorische Bedeutung des Heiligen citirt der Verf. das Urtheil Ceillier's (XIII. 323), bezüglich der Thatsache aber, daß derselbe seine Mönche von dem Studium der weltlichen Wissenschaften abzuhalten suchte, beruft er sich auf eine Aeußerung Karl Werner's (Gerbert von Aurillac, S. 203), „daß in Italien kirchliche Frömmigkeit und säculare Bildung zeitweilig in einen ziemlich gespannten Gegensatz zu einander traten", und fügt dann hinzu: „Damiani perhorrescirte eben diese Wissenschaft nicht als solche, sondern nur insofern, als dieselbe Gefahr für das geistliche Leben mit sich bringt. In diesem Sinne müssen darum alle jene Aeußerungen verstanden werden, in denen der Heilige die weltliche Wissenschaft gleichsam für nichts zu achten scheint und die Beschäftigung damit als nutzlos und schädlich bezeichnet" (S. 210).

Es dürfte der Wunsch gerechtfertigt sein, daß in dem sonst würdig ausgestatteten Buche der Druckfehler etwas weniger wären.

Innsbruck. A. Kobler S. J.

R. P. Clari Vascotti Min. Obs. Reform. Prov. Carniolae Lect. emer. **Institutiones Historiae Ecclesiasticae N. F.** Editio quarta juxta probatiores auctores emendata et aucta a Mathia Hiptmair, Ss. Theol. Doctore et in Seminario Linciensi Hist. Eccles. et Jur. Can. Professore. Vindobonae. Sumpt. Mayer et Comp. 1881. Tom. I. pp. 406. Tom. II. pp. 476.

Die Nothwendigkeit, daß dem angehenden Theologen beim Studium der einzelnen theol. Disciplinen, so viel möglich, ein passendes Handbuch vorliege, ist wohl gegenwärtig anerkannt. Ein solches Handbuch beschränkt weder den freien Vortrag des Professors, gewinnt vielmehr dadurch erst Geist und Leben, noch zwingt es den

Schüler zum mechanischen Auswendiglernen, da wohl kein Professor sich so sklavisch an das Handbuch halten wird, um nicht minder Wichtiges zu übergehen, Wichtigeres ausführlicher zu behandeln und da und dort das Resultat seiner eigenen oder Anderer tieferen Studien gegen das Lehrbuch geltend zu machen. Was nun speciell die Kirchengeschichte betrifft, so fehlt es für Anstalten, an welchen dieselbe in deutscher Sprache vorgetragen wird, an vortrefflichen Handbüchern nicht, geringer aber ist die Auswahl an lateinisch abgefaßten Lehrbüchern, und es war ein verdienstvolles Unternehmen, wenn Prof. Dr. Hiptmair in Linz eine neue Ausgabe der Instit. H. E. des P. Vascotti besorgte. Leider war, wie die Vorrede zu dieser 4. Auflage des Werkes bemerkt, die Zeit zu kurz, um demselben all' die gewünschten Verbesserungen und Zusätze zu geben, und aus dem nämlichen Grunde lassen sich wohl auch die nicht wenigen Druckfehler erklären, welche das Buch noch entstellen. Sollte eine weitere Auflage nöthig werden, so wird es leicht sein, bis dahin das noch Mangelnde zu ergänzen und dem Werke jene Vollendung zu geben, daß es sich würdig den besten Handbüchern der Kirchengeschichte anreihen darf. Schon wie es vorliegt, zeichnet sich dasselbe aus durch den katholischen Geist, der es durchweht, durch Reichhaltigkeit und übersichtliche Vertheilung und Verarbeitung des Stoffes, sowie durch eine gefällige, leichte Diction; die in den Anmerkungen beigegebene Literatur könnte allerdings reichhaltiger und manchmal auch gewählter sein, der Schüler aber wird kaum Zeit haben, die angeführten Werke einzusehen oder zu benützen, während es dem Professor leicht ist, auf neuere Erscheinungen von größerer Wichtigkeit hinzuweisen. Nur Eines wäre zu wünschen, daß für den Schüler die Werke katholischer von denen nichtkatholischer Autoren durch irgend ein Zeichen unterschieden würden, so weit dieses nicht schon bei der Angabe der kirchengeschichtlichen Literatur im Allgemeinen geschehen ist. Ein chronologisches Verzeichniß der Päpste und Kaiser, sowie ein ausführlicher Index nominum et rerum erhöht die Brauchbarkeit des Werkes, so daß es seinem Zwecke, den angehenden Theologen in das Studium der Kirchengeschichte einzuführen, sehr wohl entsprechen dürfte; zur weiteren Ausbildung in diesem Fache, oder auch zum späteren Selbstunterricht und Nachschlagen über wichtigere Fragen würde es freilich nicht mehr genügen.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen möchten wir noch auf einige Punkte hinweisen, die bei einer neuen Auflage etwa mehr zu berücksichtigen wären. P. Vascotti theilt die ganze Geschichte der Kirche in drei Epochen, wovon die zweite mit Karl dem Großen, die dritte mit der s. g. Reformation beginnt; jede Epoche theilt sich wieder in zwei Perioden, deren Marksteine das Edikt von Mailand, das Pontificat Gregor VII. und die französische Revolution bilden. Schon in der Einleitung bei der Angabe der kirchengeschichtlichen Literatur wäre zu wünschen, daß wenigstens den bedeutenderen Autoren oder Werken eine kurze Kritik beigegeben würde, allenfalls wie es (p. 13) bei Gregor von Tours geschehen; namentlich gilt dieses bezüglich der nichtkatholischen Historiker, vor deren Benützung der angehende Theologe eher zu warnen ist, als daß er durch empfehlende Epitheta darnach zu greifen veranlaßt werde. Ebenso sollte z. B. (II. 143) bei der spanischen Inquisition nicht einfach Llorente's Geschichte citirt werden, ohne dieselbe nach Gebühr zu charakterisiren, oder ihr wenigstens B. Hefele's Cardinal Ximenes und andere Urtheile über jenes Institut gegenüberzustellen. Ueberhaupt glauben wir, daß der angehende Theolog zunächst mit der katholischen Literatur recht vertraut gemacht werden sollte, so weit es Zeit und Umstände erlauben, um dann nichtkatholische Autoren desto leichter und sicherer beurtheilen zu können; dagegen mögen letztere wohl berücksichtigt werden, wenn sie wirklich der Wahrheit Zeugniß geben. Freilich kann und wird der mündliche Vortrag in dieser Beziehung Vieles ersetzen und ergänzen; aber Janssen's Geschichte für das deutsche Volk, deren erster Band bereits im J. 1879 in 5. Auflage erschienen ist, hätte in einem kirchengeschichtlichen Werke vom Jahre 1881 doch schon genannt werden können. Das Drängen der Verlagshandlung trägt hier wohl die Schuld, und es wäre besser gewesen für das Werk und vielleicht selbst für den Absatz desselben, wenn dem Herrn Herausgeber eine längere Frist gestattet worden wäre, da die gegebene Zeit kaum hinreichend war, die nothwendigsten Verbesserungen und Ergänzungen des Textes anzubringen.

Weit weniger als bei der Angabe der Literatur in der Einleitung sowohl als in den Anmerkungen dürfte im Texte selbst bei einer neuen Auflage zu verbessern sein. Der katholische Standpunkt, der einzig richtige und verläßliche, wie Möhler ihn nannte, ist überall

gewahrt; in Fragen mehr untergeordneter Bedeutung wird es auch unter den besten katholischen Autoren stets verschiedene Ansichten geben. Wenn z. B. Vascotti es noch für gewiß erklärt, daß Christus vor dem Jahre 750 a. U. c. geboren wurde (p. 33), so dürfte diese Meinung ungeachtet der „Streitschrift" Schegg's durch die neuesten Untersuchungen des P. Fl. Rieß etwas erschüttert worden sein. Was Papst Alexander VI. betrifft, so sagt Vascotti (II. 107) vielleicht allzukurz: „In Alexandro, ut de Hannibale Livius scribit, aequabant vitia virtutes, saltem si nonnullis scriptoribus coaevis fides est." Es wäre gut, die gräßlichsten Beschuldigungen gegen diesen so schrecklich verleumdeten Papst anzuführen, und auf die Widerlegungen hinzuweisen, welche diese Anklagen von competenter und nicht verdächtiger Seite her gefunden; die Verweisung auf Nemec allein genügt nicht. Uebrigens ist es wohlthuend bei Vascotti, daß er sich frei erhält von jener Sucht, welche unter dem Aushängeschild der Unparteilichkeit oder auch der Wissenschaftlichkeit an allen, selbst den frömmsten und sogar heiligen Männern in der Kirche immer etwas zu tadeln weiß, und jede vermeintliche oder wirkliche Schattenseite mit Lust hervorkehrt, um vom hohen Richterstuhl herab ein strenges Urtheil fällen zu können. Man lese nur die Pontificate eines hl. Gregor VII., eines Innocenz III. oder eines Bonifacius VIII. Dabei verschweigt Vascotti keineswegs die wirklichen Schäden in der Kirche; er weiß zu tadeln, wo wirklicher Grund zum Tadel gegeben ist.

Sollten wir noch weiter auf Einzelnheiten eingehen, so gäbe es wohl noch das Eine oder Andere zu bemängeln, wie wenn p. 92 die Legende vom Tode des hl. Clemens von Rom als geschichtliche Thatsache hingenommen wird, oder wenn p. 252 die Zahl der Bischöfe auf dem Concilium von Arles (314) mit 200 beziffert wird, — Angaben, welche vor einer besseren Kritik nicht mehr bestehen können. Daraus darf aber nicht geschlossen werden, als ob P. Vascotti ohne Kritik Alles nachgeschrieben, was ihm untergekommen. Sein Werk erschien zuerst in Rom und dennoch steht er nicht ein für die Taufe Constantins daselbst; ebenso weiß er auch anderwärts der neueren Kritik Rechnung zu tragen. Doch genug über ein Werk, das allerdings da und dort der Verbesserung bedarf, das aber selbst wie es ist, mit Fug und Recht empfohlen werden kann, und wäre es auch um des Geistes willen, in welchem

es geschrieben ist. Herr Prof. Hiptmair wird sorgen dafür, daß in einer weiteren Auflage das Buch noch brauchbarer werde, und dadurch sich namentlich die Studirenden der Theologie an vielen Anstalten Oesterreichs zu neuem Danke verpflichten.

Innsbruck. A. Kobler S. J.

Assyrien und Babylon nach den neuesten Entdeckungen. Von Dr. Fr. Kaulen, Prof. der Theologie zu Bonn. Zweite, erweiterte Auflage. Mit 49 Illustrationen, einer Geschichtstafel und zwei Karten. Freiburg bei Herder, 1882. SS. 222.

Den Bericht über den Gang und die Ergebnisse der assyrisch-babylonischen Forschungen und Entdeckungen, welchen Prof. Kaulen als erste Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft ausgegeben, erscheint hier in erweiterter Form als Theil der „Illustrirten Bibliothek der Länder- und Völkerkunde", welche die verdienstvolle Herder'sche Buchhandlung zu veröffentlichen unternommen hat. Die würdig ausgestattete Schrift enthält auch für den Theologen des Wissenswerthen und Interessanten so viel, daß wir glauben, besonders darauf hinweisen zu müssen. Zwar bemerkt der Verf. mit Recht, daß die Kenntniß der assyrischen und babylonischen Alterthümer „ebensowenig als irgend eine andere menschliche Wissenschaft den heiligen Schriften den Werth und die Wichtigkeit sichern kann, welche dieselben als ein Mittel zur Erreichung unseres höchsten Zweckes in Anspruch nehmen", da die Bibel nur durch die Autorität der Kirche das ist, was sie ist (S. 204). Gleichwohl ist es vom höchsten Interesse, zu sehen, wie durch die neuesten Entdeckungen und Ausgrabungen auf den Ruinenfeldern von Babylon und Ninive so manchen Theilen unserer heiligen Bücher neues Licht und neue Bestätigung zufällt.

Nach einer kurzen Einleitung bespricht der Verf. im ersten Abschnitt das ganz eigenthümliche Flußsystem des Euphrat und Tigris, „welches vielleicht auf Erden seinesgleichen nicht hat". Die Schifffahrt auf dem Tigris wird jetzt noch durch Flöße betrieben, welche von aufgeblasenen Schläuchen getragen werden, und „in dem alten Ninive gefundene Reliefdarstellungen zeigen, daß diese Beförderungsart seit Jahrtausenden ganz die nämliche geblieben ist" (S. 8.). Im zweiten Abschnitt folgt dann eine Schilderung des babylonischen und assyrischen Landes und der alten Cultur des-

selben, worauf der Verf. eine übersichtliche Geschichte der Auffind ung Ninive's gibt, welche Auffindung „nicht ein Werk des Zufalls sondern eine Geistesthat" war. Die Namen des Engländers Rich des Deutschen Julius Mohl, sowie die eines P. E. Botta eines Place, Layard und A. werden mit jener wichtigen Ent deckung für immer und in rühmlichster Weise verbunden bleiben An diese geschichtlichen Notizen schließt sich die Beschreibung de „Sargons-Palastes, des einzigen vollständig aufgedeckten Bauwerkes das als Typus aller andern ninivitischen Unternehmungen dienen kann." Was bei diesem Bauwerk zuerst auffällt, ist, „daß d rechtwinkeligen Grundrisse der Stadt wie des Palastes im ganze wie in sämmtlichen Einzelnheiten genau nach den Himmels gegenden angelegt sind, und zwar so, daß nicht die Seiten, sonder die vier Ecken den Himmelsrichtungen entsprechen," was alle Thei des Baues in gleicher Weise dem Sonnenbrande und dem scharfe Nordwind entzog, und eine natürliche Regulirung des Tages dur die Sonne bewirkte, so wichtig für eine Zeit, wo man noch kein Uhren hatte. (S. 40.) Der nächste Abschnitt gibt die „Entdec ungen auf babylonischem Boden", denen einige ältere Nachrichte über Babylon vorausgeschickt sind. Von besonderem Interesse i die Auffindung eines Archives oder einer Bibliothek von beinal 10.000 Thontafeln, welche wohlgeordnet nebeneinander lagen, „ei Schatz, sagt Prof. Kaulen, dessen Werth gar nicht hoch genug an geschlagen werden kann." Dann folgt in einem weiteren Abschni „die Entzifferung der Keilschrift," welche mit so erstaunlichen Schwi rigkeiten verbunden war. „Bleibt auf dem Gebiete der Keilschrif forschung auch noch manche Frage offen, so dürfen wir doch m Befriedigung auf das Geleistete zurücksehen. Ueber alles hoch i anzuschlagen, daß der menschliche Scharfsinn ein Räthsel hat löse können, welches seit zwei Jahrtausenden der Kenntnis verschlosse war. Der Wissenschaft sind neue Bahnen eröffnet worden, die zu Wahrheit führen: sie alle werden schließlich der geoffenbarten R ligion und dem christlichen Glauben zu immer neuer Verherrlichun dienen müssen." (S. 129.) Beweise hiefür liefert bereits der fo gende Abschnitt über „die babylonische und assyrische Litteratur. Mehrere Auszüge, welche aus dieser „Literatur" mitgetheilt werde bieten offenbar manche Berührungspunkte mit den hl. Urkunden de Alten Bundes und mit den ältesten Traditionen der Menschheit; do

glaubt Prof. Kaulen nicht ohne Grund warnen zu müssen, daß man bei den Uebersetzungen aus jener Literatur nicht das Bestreben maßgebend sein lasse, überall Analogien mit der Bibel zu finden. Ferner, sagt er, ist es „als Verirrung der Keilschriftforschung zu beklagen, daß mit Delitzsch's Buch: ‚Wo lag das Paradies?' und ähnlichen Arbeiten jüngerer Forscher der Versuch gemacht wird, die biblischen Angaben als Reflexe der babylonischen Mythen darzustellen. Die sogenannte Assyriologie, welche in Deutschland bisher unaufgehalten einen streng systematischen Verlauf genommen, ist hier bei der Klippe angekommen, an welchen ihr wissenschaftlicher Charakter leicht scheitern kann." (S. 161.) — Der letzte Abschnitt endlich gibt die „Ergebnisse" aus dem, was über die assyrisch-babylonische Forschungen mitgetheilt worden: die Geschichte des Landes ist in merkwürdiger Weise aufgehellt, die assyrisch-babylonische Mythologie zeigt uns wieder den Abfall vom Monotheismus zum Polytheismus, die Aufklärungen über das Leben der beiden Völker, deren Geschichte in solcher Weise zu Tage getreten, bestätigen gleichfalls die auch bei andern Völkern gemachte Erfahrung, daß Civilisation und Moralität nicht identische Begriffe sind. Was aber den Gewinn betrifft, welcher sich aus den bisherigen assyrischen Forschungen für die hl. Schrift und überhaupt für die christliche Wissenschaft ergibt, so erhält durch die nähere Bekanntschaft mit den babylonischen Zuständen und Sitten namentlich „das vielangefochtene Buch Daniel jetzt seine Hauptbestätigung," viele Namen der hl. Schrift finden in den Keilinschriften ihre Erklärung, und „eine noch viel direktere Bestätigung erhalten die biblischen Berichte da, wo sie Thatsachen erzählen, welche die babylonische and assyrische Geschichte selbst berühren;" wenn aber andererseits z. B. in der Chronologie sich Differenzen ergeben, und wenn Rawlinson und mit ihm „die deutsche Wissenschaft" glaubt, die biblische Zeitrechnung sei irrig und müße nach der assyrischen berichtiget werden, so ist eben die Assyriologie noch viel zu jung, um bereits solch apodictische Urtheile fällen zu können.

Eine werthvolle Zugabe der hier besprochenen Schrift ist ein „Litteraturverzeichniß, welches, wie der Verf. im „Vorwort" sagt, hauptsächlich die Entwickelung der assyriologischen Forschung veranschaulichen soll, und nur für die wichtigeren Denkmale derselben Vollständigkeit beanspruchen darf.

Innsbruck. A. Kobler S. J.

Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechtes, mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, Oesterreich und die Schweiz, von Dr. Friedrich H. Vering, o. Prof. d. Rechte an der k. k. Karl-Ferdinands-Universität zu Prag. Zweite Aufl. Freiburg i. Br. Herdersche Verlagshandlung. 1881.

Mit Rücksicht auf die ausführliche Besprechung der ersten Auflage des vorliegenden Werkes in dieser Zeitschrift[1]) beschränken wir uns darauf, hier zu constatiren, daß diese zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage all' die Anerkennung, das Lob und die Empfehlung, die sich die erste bereits erworben, in noch weit höherm Maße verdient, wenigstens insofern das Privatkirchenrecht hier in Betracht kommt. Für das Studium des öffentlichen KR. wird sich allerdings auch diese neue Ausgabe weniger eignen, weil der H. Verfasser bekanntlich eine Unterscheidung von öffentlichem und privatem KR.[2]) und somit eine getrennte Behandlung des öffentlichen KR. als solchen nicht zuläßt, und von seinem Standpunkte aus auch nicht zulassen kann, da er die zu einer gesonderten, wissenschaftlichen, systematischen Behandlung desselben nothwendige Vorbedingung, das Naturrecht nämlich, als theilweise Quelle des öffentlichen KR., verwirft. Dafür gelangt er aber auch in Fragen des öffentlichen KR. zu Aufstellungen, die wir leider nicht so ohne weiters acceptiren können. Hievon nur zwei Beispiele. SS. 9—10 heißt es, „der Kirche stehe eine körperliche, physische Zwangsgewalt (aus sich) nicht zu; ... wo einem Kirchengesetz ein körperlicher Zwang zur Seite stehe, da rühre dieser von der Staatsgewalt her". Eine solche Doktrin steht aber, dem Wortlaut nach, in offenem Widerspruch mit der dogmatischen Bulle Johann XXII. Licet juxta. Der Papst lehrt daselbst ausdrücklich: Corporalis est a Christo coactio Ecclesiae permissa; und damit ja kein Zweifel über den Ursprung dieser der Kirche zustehenden corporalis coactio übrig bleibe, fügt er im nämlichen Context hinzu, es habe die Kirche diese ihre Zwangsgewalt originaliter non ab imperatore terreno sed ab ipso Christo empfangen. Dem Verfasser lag gewiß den angehenden Canonisten gegenüber die Pflicht ob, klar zu zeigen, wie seine Behauptungen mit den Aussprüchen

[1]) Jahrg. 1877. SS. 274—293.
[2]) Vgl. diese Ztschft., 1877, SS. 279, 397.

der höchsten kirchlichen Auktorität in Einklang zu bringen seien. — Wenn es ferner a. a. O. heißt, „es hange an und für sich bloß von der freien Ueberzeugung ab, welche die Staatsgewalt von der Nothwendigkeit und dem Werthe der Kirche und der kirchlichen Ordnung habe, ob und inwiefern sie (der Kirche) ihre Unterstützung gewähre", so ist dieser Satz sehr mißverständlich und in einem „Lehrbuch" zu tadeln; denn es könnte ihn der in den Fragen des öffentlichen KR. noch wenig bewanderte Leser leicht so auffassen, als sei das Verhältniß der beiden Gewalten zu einander nicht schon an und für sich, d. h. ihrer Natur nach geordnet: eine Auffassung, die dem natürlichen wie positiv göttlichem Rechte widersprechen würde, wie dieß in den Institutionen des öffentlichen KR. gezeigt wird. Wenn diese im Wesen der Kirche und des Staates begründete Ordnung heutzutag nicht von allen Rechtslehrern zugegeben und in praxi wenig beobachtet wird, „so vermag das", wie der Card. Ledochowski in einer ähnlichen Frage richtig bemerkt[1]), „an dem Wesen der Sache selbst nichts zu ändern". — Die Prinzipien des göttlichen (natürlichen, wie geoffenbarten) Rechtes stehen unabänderlich fest. Was sich mit logischer Nothwendigkeit aus denselben ergibt, das bleibt ewig wahr, mag es der Mensch annehmen wollen oder nicht. — Diese und ähnliche Ausstellungen beschränken sich jedoch auf die im Werke berührten Fragen des öffentlichen KR. Für das Studium des Privatrechtes verdient das Buch, wie bereits gesagt, die vollste Anerkennung; und so wie wir dasselbe all denen aus unsern Schülern, die der deutschen Sprache mächtig sind, für das PKR. auf's Wärmste empfehlen, so wünschen wir ihm auch in weitern Kreisen zahlreiche Leser.

Als besondern Vorzug dieser zweiten Auflage müssen wir die kurzgefaßte Darlegung des orientalischen KR. hervorheben. Wie schwer es ist, das annoch geltende Recht der morgenländischen, katholischen wie schismatischen, Kirche aus den Quellen auszuheben und genau zu fixiren, davon haben wir uns wiederholt unter den Orientalen selbst zu überzeugen Gelegenheit gehabt. Ein Vergleich des erst vor 20 Jahren durch den rumänischen Bischof Papp-Szilágyi veröffentlichten geltenden griech.-kathol. KR. mit der eben jetzt mit päpstlicher Approbation erschienenen neuesten Provinzial-

[1]) Brief an den Oberpräs. des Großhth. Posen v. 25. Nov. 1873.

ſynode der kathol. Rumänen beſtätigt dieß in auffallender Weiſe. An einer andern Stelle werden wir dieſelbe Unbeſtimmtheit der kirchlichen Vorſchriften an einem frappanten Beiſpiel, nämlich an der Frage über die Verpflichtung des Breviergebetes, klarer vor Augen legen. Je größer die Schwierigkeiten ſind, die ein ſolches Schwanken dem Verfaſſer bereiten mußten, deſto anerkennenswerther iſt ſein redliches Beſtreben, die kirchliche Praxis ſo viel wie möglich zu normiren. Zu wünſchen wäre geweſen, daß er ſich bei der Arbeit auch griechiſcher Lehrbücher, wie z. B. des im J. 1872 zu Athen von Joh. P. Eutaxios herausgegebenen ſehr brauchbaren Werkes[1]) bedient hätte. Auch wären (da das erwähnte neueſte gr.-kathol. Provinzialconcil noch nicht gedruckt war) die officiellen kirchlichen Verordnungsblätter der griech.-kath. Diöceſen zu conſultiren geweſen. — Daß bei einer weitern Auflage die Beſtimmungen der genannten Synode werden zu berückſichtigen ſein, bedarf keiner beſondern Erwähnung. Für dieſen Fall ſeien auch hier noch ein paar unbedeutendere Mängel bezeichnet, die auszubeſſern ſind. — (Zu S. 41). Es gibt keinen eigenen romaniſchen Ritus. Die romaniſche Nation wacht ſogar mit weit größerer Sorgfalt über die Reinerhaltung ihres griechiſchen Ritus, als die übrigen Stämme, die ſich zu demſelben bekennen. — (Zu S. 623). Die Italo-gräci unterſtehen auch dann nicht der Jurisdiction ihres griechiſchen Biſchofs, wenn dieſer ſich in einer Stadt neben dem lateiniſchen befindet. Die dießbezüglichen canoniſchen Geſetze ſtehen überall in voller Kraft[2]). Das iſt auch der Grund, warum in Palermo z. B. der lateiniſche Erzbiſchof ſeine Verordnungen an die ihm unterſtehenden Geiſtlichen ſtets an ſeinen Clerus beider Riten erläßt[3]) und demgemäß im Diöceſanſchematismus (1882, S. 43) den alldort reſidirenden griechiſchen Biſchof Maſi ſammt Clerus und Volk als zu ſeiner Jurisdiction gehörig aufführt und das griechiſche Seminar von Palermo (S. 22) einfach als erzbiſchöfliche Erziehungsanſtalt für ſeine griechiſchen Cleriker behandelt. — (Ebendaſelbſt.) Die katholiſchen Kopten haben einen eigenen Biſchof ihres

[1]) *Κανονικὸν δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας ὑπὸ Ἰωάννου Π. Εὐταξίου, ἐν Ἀθήναις, ,αωοβ'.*

[2]) Vgl. dieſe Ztſchft., 1881, S. 773.

[3]) Vgl. *Ἑορτολόγιον συνοπτικόν*, S. 67. Hier ſagt der Erzbiſchof bald il mio clero dell' uno e dell' altro rito, bald: il mio clero latino e greco

Ritus, den in dieser Zeitschrift oft genannten Mgr. Agapios Bschai. — (Zu S. 385). Daß die in der Bukowina lebenden Lipowaner heutzutag noch einer Bauernsekte angehören, das dürfte wohl nicht gesagt werden können. Die Mehrheit ihrer über zehn Millionen zählenden Anhänger in Rußland gehört den gebildeteren Ständen an. Sie hat, außer ihrem kirchlichen Haupte auf österreichischem Boden, dem Metropoliten zu Bělokrinitza, in Rußland selbst einen Erzbischof und acht Bischöfe[1]). — (Zu S. 897). Die absolute Ungiltigkeitserklärung der von einem in ordinibus sacris stehenden orientalischen Geistlichen eingegangenen Ehe ist zu allgemein gehalten, wie aus der Zusammenstellung der päpstlichen Entscheidungen bei Manfella (de impedimentis matrimonium dirimentibus, (pp. 92—96) deutlich hervorgeht.

Innsbruck. Nilles S. J.

Compendium Theologiae dogmaticae, Auctore Joanne Schwetz, SS. Theologiae Doctore, atque ejusdem ol. in C. R. Universitate Vindobonensi Professore p. o. Volumen I. et II. Viennae. 1880. Sumptibus Henrici Kirsch.

Vorliegendes Compendium ward als Auszug eines größeren Lehrbuches von einem Manne der Oeffentlichkeit übergeben, welcher durch eine langjährige wissenschaftliche Laufbahn ebenso wie durch die von ihm bekleideten kirchlichen Aemter und seine Stellung als Theolog des vatikanischen Concils auch in weiteren Kreisen rühmlichst bekannt geworden ist. Bei der in Rede stehenden Arbeit hat der H. Verfasser sich offenbar zum Ziel gesetzt, die Candidaten der Theol. in das Studium der Dogmatik im engeren Sinne — die Fundamental-Theologie findet sich anderwärts von demselben Auctor abgehandelt — durch Darbietung eines leicht verständlichen Lehrbuches einführen zu helfen. Es wird deshalb nach einer kurzen Einleitung über den Begriff der dogmatischen Theologie, ihr Object u. s. w. der gesammte Stoff fünf Haupttheilen zugewiesen, von denen der erste sich auf Gott selbst bezieht, die vier folgenden aber die Werke Gottes, nämlich die Welt im Allgemeinen (ihre Erschaffung, Erhaltung, Regierung) und die drei verschiedenen Klassen

[1]) Vgl. Kalendar. utr. eccl. t. 2. pp. 694—695.

von Geschöpfen im Besondern, die Engel, den Menschen und die Körperwelt zum Gegenstande haben — wie man sieht, ein als Ganzes sehr angenehm in die Augen fallendes Lehrgebäude; nur könnte es bei näherer Betrachtung des vierten, den Menschen betreffenden Theiles scheinen, als ob durch dessen zahlreiche, u. a. auch die Lehre über Christus und die Erlösung, die Gnade, das Meßopfer, die Sakramente und die letzten Dinge in sich schließende Unterabtheilungen dem Ebenmaß und einigermaßen auch der Uebersichtlichkeit denn doch zuviel Eintrag gethan wäre. Wie dem auch sei, dieser Mangel hat jedenfalls keine erheblichen praktischen Nachtheile zur Folge und wird zudem durch die lichtvolle Anordnung der einzelnen Tractate wieder ausgeglichen. Großentheils auf der Unterlage einer vorläufigen Begriffsbestimmung pflegt die kath. Lehre in ruhiger, naturgemäßer Entwickelung zu ihrem vollständigen Ausdruck zu gelangen, der dann nicht selten zur gedrängten Angabe trefflicher ascetischer Gesichtspunkte sich erweitert. Zwar würden wir einer streng scholastischen Thesenfassung, namentlich in einem Lehrbuch, den Vorzug geben; indessen kann man dem H. Verf. keineswegs den Vorwurf machen, daß er die zu beleuchtenden Lehrsätze nicht hinlänglich klar und bestimmt von der übrigen Auseinandersetzung abgehoben hätte. Auch die Argumentation verdient vieles Lob; nach kurzer Aufzählung der entgegenstehenden Irrthümer wird die kath. Wahrheit in dem gewöhnlichen Beweisgang aus Schrift, Ueberlieferung und Vernunftgründen und zwar mit guter Stellenauswahl und im Allgemeinen auch mit überzeugender Klarheit dargelegt; wiewohl in Rücksicht auf die einem Compendium gesteckten Grenzen manches der ergänzenden Thätigkeit des Lehrers überlassen bleibt, und vielleicht auch hin und wieder eine noch größere Schärfe der Beweisführung erwünscht gewesen wäre. Den theologischen Ansichten des gelehrten H. Verf. können wir uns fast immer mit Freuden anschließen; sofern wir aber einige Beispiele verschiedener Auffassung bezüglich mancher Lehrpunkte zu verzeichnen uns erlauben, soll das nur im Interesse der Sache geschehen, ohne darum die dem Werke und seinem hochverdienten Herausgeber schuldige Anerkennung und Achtung zu vermindern.

Zu Bd. I. S. 6 möchten wir bemerken, daß der Glaube allerdings mehrere Willensacte zur Voraussetzung habe, jedoch nicht eigentlich und formell in einem Willensact bestehe, sondern in einer Zustimmung des Verstandes,

welche um der Auctorität Gottes willen den von Gott geoffenbarten Wahrheiten geleistet wird. S. 183 und besonders S. 185 hätte wohl, wie uns dünkt, bei Besprechung des Endzweckes der Schöpfung unbedenklich gesagt werden können, es habe Gott bei Erschaffung der Welt seine äußere Ehre beabsichtigt, so daß der sogenannte finis ultimus cui zwar allerdings die göttliche Güte sei, der finis ultimus qui hingegen eben jene Verherrlichung Gottes durch die Geschöpfe; denn es setzt ja diese Verherrlichung als ein blos äußeres Gut nicht nach Art des Nutzens oder Vergnügens ein der weitern Vervollkommnung fähiges Subject voraus, sondern ist nur das Zeichen einer schon vorhandenen Vollkommenheit, und konnte darum von Gott frei gewollt werden, weil die göttliche Güte der Ehre und Verherrlichung würdig ist. (Vgl. Palmieri, de Deo creante et elevante, thes. X.) Was die geistige Natur der Engel betrifft, so wird vom H. Verf. S. 212 mit Recht behauptet, daß die Engel keinen Leib haben, der dem menschlichen ähnlich sei, und in der That ist doch wohl das wenigstens vom vierten Lateranconcilium ausgesprochen worden, wenn es der geistigen Natur die menschliche als aus Geist und Körper zusammengesetzt gegenüberstellt; allein wir vermögen auch jener Meinung keine Wahrscheinlichkeit beizumessen, nach welcher man sich die Engel-Geister mit dem Körper zwar nicht als einem Theile ihrer Natur, aber doch als einem Werkzeug oder Bindemittel mit der sichtbaren Welt und dem Raum vereinigt denkt; abgesehen davon, daß diese Anschauung eines Rückhalts in der hl. Schrift entbehrt, erweist sich auch der philosophische Grund, den man aus der räumlichen Beschränktheit der Engel dafür herzuleiten sucht, nicht als sehr stichhaltig; der Umstand, daß die Engel nicht unermeßlich und nicht überall sein können, erheischt noch nicht irgend welche Verbindung mit einem Körper, indem ein Geist nicht nothwendig einem ausgedehnten Theil des Raumes gegenwärtig zu sein braucht, sondern ebensowohl in einem untheilbaren Punkt des wirklichen Raumes, ja sogar in dem blos möglichen Raume existiren kann; man hat darum auch bei Lösung der Frage, ob die Engel vor der Materie geschaffen seien, wohl noch kaum auf den beregten Grund Gewicht gelegt. (Vgl. Palmieri, a. a. O., th. XVIII. und XIX). Zu S. 397 wäre zu erinnern, daß, streng genommen, die Wiederherstellung des gefallenen Menschengeschlechtes auch ohne die Menschwerdung des Sohnes Gottes hätte vollbracht werden können. Betreffs der auch den Gerechten nothwendigen Gnade, wovon S. 431 gehandelt wird, scheint uns durchaus festzustehen, daß die Gerechten der actuellen zuvorkommenden Gnade nicht minder wie der beistehenden zu allen Heilswerken, auch den leichteren, bedürftig seien, wenn auch bei einer fortlaufenden Reihe von Handlungen, deren eine von der andern abhängt, zu den einzelnen Acten nicht immer wieder eine neue zuvorkommende Gnade erfordert wird; die Behauptung jener Nothwendigkeit stützt sich sowohl auf die h. Schrift und die Väterlehre, als die Erwägung, daß einerseits auch nicht das geringste übernatürliche Gute ohne die göttliche Gnade geschehen kann, anderseits aber die habituelle Gnade wohl die Natur in die übernatürliche

von Geschöpfen im Besondern, die Engel, den Menschen und die Körperwelt zum Gegenstande haben — wie man sieht, ein als Ganzes sehr angenehm in die Augen fallendes Lehrgebäude; nur könnte es bei näherer Betrachtung des vierten, den Menschen betreffenden Theiles scheinen, als ob durch dessen zahlreiche, u. a. auch die Lehre über Christus und die Erlösung, die Gnade, das Meßopfer, die Sakramente und die letzten Dinge in sich schließende Unterabtheilungen dem Ebenmaß und einigermaßen auch der Uebersichtlichkeit denn doch zuviel Eintrag gethan wäre. Wie dem auch sei, dieser Mangel hat jedenfalls keine erheblichen praktischen Nachtheile zur Folge und wird zudem durch die lichtvolle Anordnung der einzelnen Tractate wieder ausgeglichen. Großentheils auf der Unterlage einer vorläufigen Begriffsbestimmung pflegt die kath. Lehre in ruhiger, naturgemäßer Entwickelung zu ihrem vollständigen Ausdruck zu gelangen, der dann nicht selten zur gedrängten Angabe trefflicher ascetischer Gesichtspunkte sich erweitert. Zwar würden wir einer streng scholastischen Thesenfassung, namentlich in einem Lehrbuch, den Vorzug geben; indessen kann man dem H. Verf. keineswegs den Vorwurf machen, daß er die zu beleuchtenden Lehrsätze nicht hinlänglich klar und bestimmt von der übrigen Auseinandersetzung abgehoben hätte. Auch die Argumentation verdient vieles Lob; nach kurzer Aufzählung der entgegenstehenden Irrthümer wird die kath. Wahrheit in dem gewöhnlichen Beweisgang aus Schrift, Ueberlieferung und Vernunftgründen und zwar mit guter Stellenauswahl und im Allgemeinen auch mit überzeugender Klarheit dargelegt; wiewohl in Rücksicht auf die einem Compendium gesteckten Grenzen manches der ergänzenden Thätigkeit des Lehrers überlassen bleibt, und vielleicht auch hin und wieder eine noch größere Schärfe der Beweisführung erwünscht gewesen wäre. Den theologischen Ansichten des gelehrten H. Verf. können wir uns fast immer mit Freuden anschließen; sofern wir aber einige Beispiele verschiedener Auffassung bezüglich mancher Lehrpunkte zu verzeichnen uns erlauben, soll das nur im Interesse der Sache geschehen, ohne darum die dem Werke und seinem hochverdienten Herausgeber schuldige Anerkennung und Achtung zu vermindern.

Zu Bd. I. S. 6 möchten wir bemerken, daß der Glaube allerdings mehrere Willensacte zur Voraussetzung habe, jedoch nicht eigentlich und formell in einem Willensact bestehe, sondern in einer Zustimmung des Verstandes

welche um der Auctorität Gottes willen den von Gott geoffenbarten Wahrheiten geleistet wird. S. 183 und besonders S. 185 hätte wohl, wie uns dünkt, bei Besprechung des Endzweckes der Schöpfung unbedenklich gesagt werden können, es habe Gott bei Erschaffung der Welt seine äußere Ehre beabsichtigt, so daß der sogenannte finis ultimus cui zwar allerdings die göttliche Güte sei, der finis ultimus qui hingegen eben jene Verherrlichung Gottes durch die Geschöpfe; denn es setzt ja diese Verherrlichung als ein blos äußeres Gut nicht nach Art des Nutzens oder Vergnügens ein der weitern Vervollkommnung fähiges Subject voraus, sondern ist nur das Zeichen einer schon vorhandenen Vollkommenheit, und konnte darum von Gott frei gewollt werden, weil die göttliche Güte der Ehre und Verherrlichung würdig ist. (Vgl. Palmieri, de Deo creante et elevante, thes. X.) Was die geistige Natur der Engel betrifft, so wird vom H. Verf. S. 212 mit Recht behauptet, daß die Engel keinen Leib haben, der dem menschlichen ähnlich sei, und in der That ist doch wohl das wenigstens vom vierten Lateranconcilium ausgesprochen worden, wenn es der geistigen Natur die menschliche als aus Geist und Körper zusammengesetzt gegenüberstellt; allein wir vermögen auch jener Meinung keine Wahrscheinlichkeit beizumessen, nach welcher man sich die Engel-Geister mit dem Körper zwar nicht als einem Theile ihrer Natur, aber doch als einem Werkzeug oder Bindemittel mit der sichtbaren Welt und dem Raum vereinigt denkt; abgesehen davon, daß diese Anschauung eines Rückhalts in der hl. Schrift entbehrt, erweist sich auch der philosophische Grund, den man aus der räumlichen Beschränktheit der Engel dafür herzuleiten sucht, nicht als sehr stichhaltig; der Umstand, daß die Engel nicht unermeßlich und nicht überall sein können, erheischt noch nicht irgend welche Verbindung mit einem Körper, indem ein Geist nicht nothwendig einem ausgedehnten Theil des Raumes gegenwärtig zu sein braucht, sondern ebensowohl in einem untheilbaren Punkt des wirklichen Raumes, ja sogar in dem blos möglichen Raume existiren kann; man hat darum auch bei Lösung der Frage, ob die Engel vor der Materie geschaffen seien, wohl noch kaum auf den beregten Grund Gewicht gelegt. (Vgl. Palmieri, a. a. O., th. XVIII. und XIX). Zu S. 397 wäre zu erinnern, daß, streng genommen, die Wiederherstellung des gefallenen Menschengeschlechtes auch ohne die Menschwerdung des Sohnes Gottes hätte vollbracht werden können. Betreffs der auch den Gerechten nothwendigen Gnade, wovon S. 431 gehandelt wird, scheint uns durchaus festzustehen, daß die Gerechten der actuellen zuvorkommenden Gnade nicht minder wie der beistehenden zu allen Heilswerken, auch den leichteren, bedürftig seien, wenn auch bei einer fortlaufenden Reihe von Handlungen, deren eine von der andern abhängt, zu den einzelnen Acten nicht immer wieder eine neue zuvorkommende Gnade erfordert wird; die Behauptung jener Nothwendigkeit stützt sich sowohl auf die h. Schrift und die Väterlehre, als die Erwägung, daß einerseits auch nicht das geringste übernatürliche Gute ohne die göttliche Gnade geschehen kann, anderseits aber die habituelle Gnade wohl die Natur in die übernatürliche

Bemerkungen und Nachrichten.

Ueber Massarelli's Tagebuch aus den Anfängen des Trienter Concils und die von Döllinger veranstaltete Ausgabe. So ergiebig die Tagebücherliteratur insgemein an geschichtlichen Notizen ist und so sehr die Unmittelbarkeit ihrer Mittheilungen zu fesseln vermag, ebenso sehr bedarf es der Vorsicht in ihrer historischen Verwendung gerade wegen des unmittelbaren und raschen Ursprunges solcher Berichte. Die Nothwendigkeit der Vorsicht wird noch gesteigert, wenn ein Diarium von seinem Herausgeber nicht vollständig, sondern nur mit Kürzung oder Unterdrückung von mancherlei Stellen bekannt gemacht worden ist.

Wer das von Herrn v. Döllinger vor sechs Jahren publicirte Diarium Massarelli's über die Anfänge des Trienter Concils [1]) benützt hat, wird sich dieses doppelten Gefühles der Unsicherheit kaum erwehrt haben. Denn wenn auch der unantastbare persönliche Charakter Massarelli's und seine Stellung als Sekretär des ökumenischen Concils die Zweifel an der Richtigkeit seiner historischen Angaben zu entfernen geeignet sind, so gilt dieses doch gewiß nicht von allen in dem Diarium ausgesprochenen Auffassungen und Urtheilen des lebhaften Italieners. Noch viel mehr Bedenken wecken aber in der Döllinger'schen Publication die äußerst zahlreichen Gedankenstriche, welche die Auslassungen von Manuscriptstellen in dem Texte bezeichnen.

Ich will mich hier nur mit letzterer Publication beschäftigen und einige Beobachtungen niederlegen, die das Resultat einer Vergleichung der Handschrift des Tagebuches mit der gedruckten Ausgabe sind.

Das Tagebuch, um welches es sich handelt, ist die älteste unter den ähnlichen Aufzeichnungen Massarelli's und umfaßt die Zeit vom

---

[1]) Ungedruckte Berichte und Tagebücher z. Gesch. des Concils v. Trient, herausg. von J. v. Döllinger, Nördlingen 1876 Beck. 1. Abtheilung S. 66 ff. — Das von Döllinger gleichfalls herausgegebene Concilsdiarium Massarelli's aus der Zeit Julius III. können wir hier nicht näher berücksichtigen.

23. Februar 1545 bis zum 1. Februar 1546, enthält also vom eigentlichen Concil, das am 13. Dezember 1545 eröffnet wurde, nur zwei Sitzungen und die Vorgeschichte der dritten. Den Hauptgegenstand des Tagebuches bildet die detaillirte Darlegung der letzten Vorbereitungen und des endlichen Zustandekommens der Trienter Versammlung. Trotz seines geringen Zeitumfanges aber und trotz der Kürzungen bei Döllinger füllt es in der gedruckten Ausgabe fast 200 Seiten. Von Pallavicini wurde sein reicher Stoff für die Darstellung des Concils schon benützt. Döllinger hat dieses Diarium nur nach einer Handschrift, die zudem Copie ist, nemlich nach dem in der Mazzetti'schen Sammlung zu Trient bewahrten aus dem 18. Jahrhundert herrührenden Ms., Cod. 4237 = 102, herausgegeben. Diese Handschrift kann also auch mir für den Zweck der gegenwärtigen Notizen genügen.

Vorab schulde ich dem Herausgeber das Zugeständniß, daß das Manuscript von schlechter Beschaffenheit ist. Döllinger nennt es mit Recht „nachlässig angefertigt." Manches ist in demselben durch Irrthümer des Copisten vollständig entstellt, Anderes in Folge seiner schlechten Hand fast unlesbar. Die Aufgabe des Herausgebers war also jedenfalls keine geringe. Dazu kommt, daß nach Angabe der von Döllinger verfaßten Einleitung (S. XVIII) die für Lord Acton gemachte Abschrift des Manuscriptes, welche dem Drucke zu Grunde gelegt wurde, überdieß ihre eigenen Fehler hatte. Döllinger sagt nach Anführung dieser Schwierigkeiten: „Eine Collation derselben mit der Vorlage konnte nicht mehr vorgenommen werden." Es ist erklärlich, wie aus diesem Grunde zu vielen Auslassungen unverständlicher Partieen geschritten werden mußte. Allein der Wunsch ist doch berechtigt, daß unter allen Umständen eine Nachvergleichung mit der Handschrift hätte stattfinden sollen, wenn man einmal zum Drucke schreiten wollte. Es wären ganz ohne Zweifel sehr viele Lücken weggefallen und die Acton'sche Abschrift, welche nach dem jetzigen Drucke zu schließen, stellenweise allerdings haarsträubend gewesen sein muß, hätte beim ersten Blick eines Collators in den Trienter Codex an hundert Stellen eine heilsame Nachbesserung erhalten. „Es mußte in der ersten Hälfte des Tagebuches," sagt die Einleitung ferner, „Manches ohne Rücksicht auf den Inhalt wegbleiben. Dagegen konnte für die zweite Hälfte eine Abschrift verglichen werden, welche Herr Dr. v. Druffel freundlichst zur Verfügung stellte." Es zeigt sich in der That, daß die Druffel'sche Abschrift ziemlich vortheilhaft der Ausgabe zu Statten kam, aber eben nur im letzten Theile; um so mehr mußte bei der Herausgabe die Nothwendigkeit einer Nacharbeit für den ersten Theil fühlbar werden.

Erstens sind es die Auslassungen, seien es freiwillige, seien es unfreiwillige, über die Klage zu führen ist. Zu tadeln sind zweitens die zahllosen Uncorrectheiten in der Wiedergabe der Theile des Manuscriptes, welche im Drucke geboten werden. Tendenz scheint bei der Herstellung der Ausgabe nicht obgewaltet zu haben.

Ehe ich mich zu dem Nachweise der gerügten zwei Uebelstände wende, bemerke ich, daß die eigentliche Verantwortung für dieselbe laut der Einleitung auf Dr. Woker, den Mitarbeiter v. Döllingers fällt. Dieser ehemalige Professor der Kirchengeschichte an der „alt katholischen" theologischen Facultät von Bern, ein Laie, hat die Bearbeitung der Stücke des ersten (bis jetzt allein) erschienenen Bande der „Ungedr. Berichte" und den Druck besorgt. Die sehr kümmerlichen Anmerkungen sind ihm zuzuschreiben sowie zweifellos auch der Mangel jeglichen Registers bei dem Bande. Von Döllingers Feder selbst rührt nur die leider durch einige Gehässigkeiten entstellte Einleitung über Literatur des Trienter Concils von 22 Seiten.

1. Was die Auslassungen betrifft, so konnte allerdings Manche mit Recht als zu unbedeutend, wie die Einleitung sagt, übergangen werden. Allein was dem Einen unbedeutend scheint, kann einem Andern öfter wichtig genug vorkommen, um einen Anspruch auf Aufnahme zu erheben. Es ist nicht zu leugnen, daß zunächst die religiöse Seite der Kirchenversammlung und die Charakterzeichnung wichtiger Persone derselben durch die theils freiwilligen, theils in Folge der Textcorruptionen nothwendigen Auslassungen gelitten haben. Ferner wäre eine Menge historischer Züge, welche das Trienter Manuscript leserlich genug enthält, die aber unterschlagen sind, für die Kenntniß der Culturgeschichte damaliger Zeit, des kirchlichen Ritus, des lokalen Hintergrundes der Synode, und der Beziehungen des einen oder des anderen Haupt betheiligten des Concils zu Auswärtigen oder auch in Trient Weilenden von Interesse gewesen. Insbesondere können sich Freunde der allgemeinen politischen Geschichte beschweren, daß die fleißigen Auszüge Massarelli's aus den in Trient einlaufenden Nuntiaturberichten und Privatschreiben über die öffentliche Lage oft ganz ausgelassen oder über Gebühr zugeschnitten sind.

Ich nehme aus dem Diarium nur einen zwölf Tage umfassenden Passus zur Probe heraus und theile mit, wie viel das Manuscript außer dem vom Herausgeber Gedruckten an dieser Stelle von großen und kleinen Dingen vorführt. Es ist die Zeit vom 31. Mai bis zum 11. Juni 1545 (Döll. S. 81—83). Damit man ein Bild erhalte von der Reichhaltigkeit und dem bunten Wechsel der täglich hingeworfenen Notizen Massarelli's führe ich auch Solches an, was in einer gedruckten Ausgabe mit Recht ausgelassen werden durfte.

Am Dreifaltigkeitssonntag 1545 (31. Mai) lenkt ein eigenthümlicher Gebrauch der Kathedrale von Trient die Aufmerksamkeit der Bischöfe auf sich. Es wird daselbst gemäß einer testamentarischen Stiftung des Erzherzogs Friedrich (mit der leeren Tasche) für das Trienter Domkapitel an Alle, welche erscheinen und ihr Begehren äußern, Brod und Käse verabreicht. Von den angefertigten 7800 Broden und Käseportionen wurden damals 4400 abgesetzt, das Erübrigende gewohnheitsgemäß an arme Klöster und Spitäler verschenkt. Ehe diese echt mittelalterliche Domfunktion stattfand, erfuhr Massarelli, welcher bei Mendoza zu Tische war, Näheres über die

Umstände von dessen noch auf den nemlichen Tag festgesetzter Abreise mit Veltwyk. Letzterer ging in kaiserlichem Auftrag nach Venedig. Veltwyk sollte sich von da mit dem dortigen französischen Botschafter Monluc zum Sultan der Türkei begeben, „um einen Waffenstillstand von vier bis fünf Jahren oder länger zum Abschluß zu bringen, über welchen schon länger verhandelt war. Da die Türken dieses Jahr weder zu Lande noch zu Wasser rüsten", sagt der Verf. des Tagebuches, „so ist gegründete Hoffnung auf Gelingen da. Gebe es Gott, auf daß endlich das Concil gefeiert werden kann, welches bisher so lange Jahre wegen der Türkenkriege und wegen der Streitigkeiten unter den christlichen Fürsten selbst hat hinausgeschoben werden müssen."

Vom Großen zum Kleinen überspringend zeichnet Massarelli danach auf, wie er bei Gelegenheit dieses Besuches bei Mendoza von demselben für den Cardinallegaten Cervino acht griechische Bücher entliehen habe, die jener von Venedig hatte kommen lassen; wie Cervino einem sehr ernste Besorgnisse erregenden Unwohlsein anheimfällt, aber wieder die Kräfte für seine vielfachen Arbeiten und Studien zurückgewinnt; wie er selbst als Concilssekretär unaufhörliche Gänge zwischen den Legaten zu machen, Briefe nach Worms an den Reichstag, nach Brixen an Cardinal Madruzzo, nach Rom an den hl. Stuhl (die gewöhnlichen gemeinsamen Legatenbriefe), nach Bologna an Cardinal Morone, dann an Cardinal Cortese in Angelegenheiten der von Cervino zu seinen Studien benöthigten griechischen Akten des achten Generalconcils, an den Herzog von Florenz u. s. w. zu schreiben hat, daneben aber doch zugleich Zeit findet nicht bloß an einer reductio der Geschichte des Concils und an seinem Ordo desselben (Döllinger 83) zu arbeiten, sondern auch für „seinen Cardinal" Cervino aceto rosato bono zu bereiten. Am ersten Juni geht ein gemeinsames Schreiben der Legaten an Cardinal Alexander Farnese, die rechte Hand des Papstes, in Worms, worin sie ihm von der gespannten Stimmung melden, mit welcher die in Trient Versammelten dem Ausgange seiner Verhandlungen über das Concil am dortigen Reichstage entgegensähen. Als dieser Cardinal bei seiner Rückreise nach Rom am 2. Juni in Trient anlangt, erscheinen mit ihm die fünf berittenen Begleiter, Msgr. Bandino, Msgr. Giuliano, sein Kämmerer, Hieronimo da Coreggio und Sforzino San Fiore. Er ist in Brixen von dem damals dort weilenden Trienter Cardinal Madruzzo sehr ehrenvoll empfangen worden und derselbe hat ihm für die Zeit seines kurzen Aufenthaltes in Trient seinen fürstlichen Palast in dieser Stadt, das Castel, als Wohnung angewiesen. Im Castel vereinigt Farnese die drei Legaten sowie den Bischof von Cava und den von Caserta (schon vor der bei Döllinger mitgetheilten Conferenz) zu Besprechungen an seiner Tafel.

Bei den Zusammenkünften dieser zwei Tage ist es, wo die von Massarelli (Döll. 82) ausführlich aufgezeichneten Gedanken über die Situation von den Betheiligten zur Verhandlung kammen; sie betreffen die von Papst Paul III. begünstigte und später eine Zeitlang wirksam unterstützte Kriegsunternehmung des Kaisers gegen die protestantischen Häupter des schmalkaldischen Bundes, welche Massarelli als eine guerra giustissima e necessaria bezeichnet. Am Tage vor Farnese's Ankunft berührt Franz von Toledo, Oheim der Herzogin von Florenz, Trient und stattet den Legaten seinen Besuch ab; am zweiten, dritten und vierten Tage nach seiner Abreise treffen Leute vom Gefolge des Farnese ein, die wegen Pferdemangel die Reise so schnell nicht hatten machen können. Inzwischen sieht am 3. Juli, am Vorabend des Fronleichnamsfestes, die Vesper im Dome die Prälaten versammelt mit Ausnahme des Bischofs von Fiesole, welchen beim gemeinsamen Abschied von Farnese ein Unfall durch einen Sprung dessen Pferdes getroffen hatte, und des Bischofs von Vercelli, welcher dem für die kommenden Tage in Trient erwarteten Sohn des Herzogs von Savoyen entgegengereist war.

Das Fronleichnamsfest wird am 4. Juli unter Betheiligung der Prälaten und vieler geistlichen und weltlichen Würdenträger mit der üblichen Procession gefeiert. Massarelli nimmt hier Anlaß, den Umzug unter besonderer Berücksichtigung der zum Theile deutschen Eigenthümlichkeiten der Ceremonie zu beschreiben, wahrscheinlich um an diesen Aufzeichnungen über die erste Fronleichnamsprocession der Väter in Trient eine Orientirung für die Wiederholung ähnlicher Feierlichkeiten in der Folgezeit zu besitzen. Es sei nur das Bemerkenswertheste von diesem Acte, von dem Döllinger ganz schweigt, hervorgehoben. Der erste Legat Del Monte empfing nach dem vom Erzbischof von Corfù celebrirten Hochamte das Ostensorium, um es unter dem Baldachin, welchen Adelige der Stadt trugen, im Geleite von 22 Prälaten, unter Vortritt der religiösen Genossenschaften der Stadt, des Domklerus und der 18 Kanoniker sowie mit einem Gefolge von Vornehmen und sehr zahlreichen Leuten aus dem Volke durch die Straßen der Stadt zu tragen. Der Weg, welchen Massarelli beschreibt, durchzog fast die ganze kleine Stadt. Es fiel dem Italiener auf, daß vier Evangelien gesungen wurden, worauf jedesmal der Segen mit dem hl. Sakrament folgte, das erste bei St. Maria Maggiore (dem gewöhnlichen späteren Abhaltungsorte der Congregationen), das zweite beim Castel, das dritte bei St. Pietro und das vierte im Dome bei der Rückkehr in denselben. Die Evangelien sind die jetzt üblichen. Die Oration des Celebranten vor dem Segen lautete: Per istos sermones s. evangelii D. N. J. C. indulgeat nobis Dominus Deus universa delicta nostra, ac defendat, custodiat et protegat omnes vineas et agros atque fructus nostros ab omnibus infestationibus daemonum, incantatorum maleficiis et laesionibus tempestatum. Per eund. C. D. N. Amen. Man konnte also schon damals klagen, daß die erhebende theophorische Procession ihrem ursprünglichen Gedanken einigermaßen entfremdet und in eine Procession zur Segnung der Feldfrüchte umgewandelt war (vgl. diese Ztschr. 1881, S. 572), ganz abgesehen von der unvortheilhaften Eigenthümlichkeit obiger Oration gegenüber der bekannten in Deutschland bei dieser Procession vielfach gebrauchten Oration des römischen Meßbuches A domo tua.

Erfreute sich Massarelli an den Altären und den Triumphbogen auf den Straßen, den frischen Reisern überall an den Häuserzeilen, dem Duft der verbrannten wohlriechenden Sachen und der gestreuten Blumen und Kräuter, so nahm er doch einigen Anstoß, als an einem von Aberglauben nicht ganz freien Brauche an dem Umstande, daß das Volk sobald das hl. Sakrament vorübergegangen, sich der Pflanzen am Boden bemächtigte, um dieselben als Mittel gegen allen Hagel- und Wetterschaden und zur Beförderung der Felderträgnisse zu gebrauchen. Er sagt, man habe sie getrocknet, verbrannt und die Asche zur Zeit von Ungewitter ausgestreut.

Es war auch durchaus nicht liturgisch, wenn in frühern Jahren von den die Procession Geleitenden am Castel eine Unterbrechung gemacht und ein Frühstück eingenommen wurde, welches der Trienter Fürstbischof darbot, Früchte, Käse und Salami. Die Kanoniker der Kathedrale hatten schon Versuche gemacht, diesen Mißbrauch abzustellen, konnten aber nicht durchdringen. Card. del Monte wollte, obgleich alt, schwächlich und podagraleidend, sich doch nicht auf die Unsitte einlassen und gestattete im Einverständniß mit den andern Legaten keine Pause in der Function. Im Uebrigen, bemerkt Massarelli, hätten die Legaten es zu ihrem Grundsatze gemacht, sich den Gewohnheiten der Trienter Kirche mit größter Nachgiebigkeit anzubequemen. Bei der gemeldeten Aenderung sei ihnen aber das noch zu Statten gekommen, daß der damals in Brixen abwesende Card. Madruzzo bei seinem Weggange aus Trient seinen sämmtlichen Dienstleuten erklärt habe, sie hätten sich, bis er zurückkäme, an die Anordnungen der Legaten gerade so zu halten, als seien dieselben seine eigenen; diese Autorität sei

dann von den Legaten u. A. auch zur Befreiung eines zum Strange verurtheilten Diebes verwendet worden.

Bei den Notizen des schreibseligen Secretärs über das Anschwellen der Etsch, über die Sonnenfinsterniß vom 9. Juni, über seine Zahlungen an den Hausmeister Madruzzo's für Prunkkleider glaube ich mich ebenso wenig aufhalten zu sollen, wie bei seinen wirklich allzuoft wiederholten Bulletins über das Befinden seines Cardinals. Mitten in diese Bagatelle treten bei Erwähnung eines Briefes Cervino's an den kaiserlichen Gesandten Mendoza die schmerzlichsten Klagen Massarelli's über Excesse spanischer Soldaten im Gebiet von Siena, zu deren Abstellung ein Brief des Cardinals von seiner Hand geschrieben wurde. Der Kaiser hatte 150 Soldaten mit 200 Pferden, eine Miliz, die früher in Piemont gestanden und damals gerade nicht benöthigt wurde, in das ihm doch sehr ergebene Sienesische gelegt, und die zuchtlosen Soldaten schalteten daselbst ärger als in einem eroberten Feindeslande. Obgleich von der Republik mit dem nothwendigen Lebensunterhalt versehen, zog die Mannschaft dennoch raubend im Lande umher, machte die Straßen durch Unfug und Brandstiftung unsicher, mähte die Felder, nur um das Getreide den Thieren vorzuwerfen, und tödtete die Einwohner, bei denen ihre Habgier nichts zur Aneignung vorfand.

Neben diesem Zeitbilde aus dem Treiben der damaligen Soldateska erscheint in dem Tagebuch sogleich ein Bild des in jenen Jahren üblichen Prunkes der Großen. Der Sohn des savoyischen Herzogs ist auf der Reise zum Wormser Reichstag, sich von dort eine Tochter König Ferdinands als Gemahlin heimzuführen, und sein Weg führt ihn durch Trient. Er glaubt um so feierlicher einziehen zu müssen, als er einzelne Bischöfe seines Landes als Concilsmitglieder in die Stadt einführt. Nicht weniger als 260 Pferde zählt der am 7. Juni die Straßen betretende Zug. Voran kommen 12 Pagen in violetter Kleidung mit weißrothen Fähnchen, auf herrlichen Rossen, es folgen 28 berittene Edelleute im Hofstaate, goldene Ketten tragend, dann kommt der Fürst, ein schöner, aber etwas kleiner achtzehnjähriger Jüngling in schwarzem Damastanzuge, hinter ihm bei den savoyischen Bischöfen 30 andere kostbar gekleidete Edelleute sammt dem Adel von Trient und dem Hofpersonal des Cardinal Madruzzo, welches theils von Brixen aus dem Gaste entgegengeschickt, theils in Trient zurückgeblieben war. Man hat eine Scene vor sich, wie sich deren in der Concilsstadt später so oft unter den Augen der Väter abspielen. Die Legaten erhielten von dem ausnehmend freundlichen und liebevollen Fürsten einen Besuch; nur Cervino, zufällig ans Bett gefesselt, konnte den Durchreisenden nicht empfangen, wurde aber vom Bischof von Nizza in seinem Namen begrüßt. Den folgenden Tag ereignete sich ein trauriger Unfall. Einige Pagen des Gefolges sollten in aller Frühe Trient verlassen, kehrten jedoch nach kurzer Zeit wegen eines schrecklichen Gewitters zurück und harrten mit ihren Pferden vor dem noch verschlossenen Stadtthore. Da fuhr ein Blitzschlag nieder, und zwei scheu werdende Pferde stürzten sich mit ihren Reitern in den Fluß. Die beiden Pagen ertranken. Damals hatte die Etsch, wie noch vor einigen Jahrzehnten, ihr Bett an einer Seite der Stadt unmittelbar unter der Mauer. Zu den Lokalmittheilungen, welche für die Landeskunde von Interesse sind, gehört der Bericht Massarelli's über einen in eben jenen Tagen von ihm veranstalteten Besuch bei den Bergwerken von Pergine. Er meldet von 32 Silbergruben, die dort unterhalten wurden, und redet von der Einrichtung der zur Reinigung der Erze an Ort und Stelle befindlichen Hüttenwerke.

Dieses sind die von Woker gänzlich übergangenen Notizen aus dem oben angegebenen Dutzend von Tagen des Diarium. Wenn auch

natürlich nicht überall die nachträgliche Ausbeute der Handschrift so groß sein würde, so macht doch Vorstehendes genügend ersichtlich, wie stark das Diarium durch Woker beschnitten wurde. Der Wunsch ist gewiß sehr begründet, daß eine fleißige Hand, wie die des Cav. Dr. Giuliani in Trient, welcher dem Studium des Codex ohnehin schon viele Mühe zugewandt, die nach Döllingers Ausgabe noch erübrigenden Paralipomena, so weit es der Mühe werth ist, in einer Druckschrift hinterlegen möchte. Außer den Freunden der Trienter Lokalgeschichte würden ihm viele Andere dankbar sein. (Es war dem Schreiber dieser Zeilen vergönnt, schriftliche Arbeiten Cav. Giuliani's über das Mazzetti'sche Manuscript zu benützen).

2. Wir kommen nunmehr zu den vielfachen Irrthümern und Verstößen Wokers in dem aus der Handschrift wiedergegebenen Text. Statt der Häufung von einzelnem da oder dort Herauszugreifenden wähle ich zehn zusammenhängende Seiten aus dem Drucke, und ich kann hier nicht sagen, daß zehn andere Seiten mit einer ähnlichen Zahl von Fehlern schwer zu finden sein würde. Die zu prüfende Stelle steht bei Döllinger S. 186 bis S. 196.

Valentin Török wird daselbst sinnlos zu einem „Schlüssel" der Türken (chiave del Turco S. 190 Z. 21), während nicht bloß der Zusammenhang sondern auch das Ms. deutlich das Wort schiavo, Sclave, ergibt. — Der Kaiser erhält ein Jahr Zeit, einen ebenda Z. 23 erwähnten Waffenstillstand mit den Türken bekannt zu machen (notificare), da doch das Ms. von einer für die Ratificirung (ratificare) festgesetzten Jahresfrist spricht. — Aus den von Luther beantworteten costituzioni che questa estate mandò fuori il studio Lovaniense werden bei Woker constituzioni italiane, che questa estate mandò fuori il Sonnio, Lovaniense S. 188 Z. 8). — Die minder wichtige Persönlichkeit des Trienter Postschreibers erscheint als Jovio statt als Josia (vielleicht Jude? S. 194 Z. 12), und der berühmte Theologe Soto wird mit der Predigt, die er am 29. November 1545, dem ersten Adventssonntag, im Trienter Dom vor den Bischöfen hielt, ganz übergangen (S. 192 Z. 28).

Verschiedentlich fallen Worte aus, welche zum Verständniß des Textes kaum zu entbehren sind. So geht S. 186 Z. 8 mit der Angabe ma più brevemente disse poi il Card. S. Croce. Et poi S S. R^me dicendo, che già l' haveva[no] inteso u. s. w. nicht bloß die im Ms. angegebene Antwort des Card. Polus ganz verloren, sondern es wird auch ungenau die Ansprache des Bisch. v. Jaën an die Legaten einfach seinen Begleitern, den signorie reverendissime, mitbeigelegt, mit unnöthiger Ausflickung des l' haveva zu l' havevano; im Ms. heißt die Stelle: ma piu brevemente disse poi il Card. S Croce, et poi S. S. R^ma il Card. Polo. Gaenna lodò la diligentia di S S. R^me dicendo u. s. w. — Das Referat über diese Rede lautet ferner Z. 10 nicht parendoli almeno però che restassino qua, sondern parendoli almeno però che S. S. R^tà gli dovessino pregare che restassino qua. — Auf der nemlichen Seite Z. 3 fehlt bei der Angabe über die Stellung der französischen Bischöfe zu ihrem König, sono stati in non voler disubidire al Rè, hinter dem Worte stati das kaum entbehrliche forti des Ms. — Auf der folgenden Seite Z. 28 ist das li in dem Texte des Ms. et mi li cesse, nemlich li capitoli, entfallen und dadurch eine grammatische Ungereimtheit entstanden. — Ebenso ging unter

Beeinträchtigung der Diction S. 189 Z. 38 in dem li quali chiama des Mſ. das quali und Z. 29 in dem doppo li R^mi deputati dovevano fare das li verloren. — Eine sehr schlechte Entschädigung ist es, wenn dagegen an anderen Stellen der Woker'sche Text Wortvermehrungen bringt, wie S. 186 Z. 43, wo in demselben ganz unverständlich von einer tregua, sia per 5 anni die Rede ist, während das Mſ. einfach tregua per 5 anni hat. Eine Ueberflüssigkeit ist auch S. 190 Z 28 die Ergänzung des s in Klammern vor dem Worte intenda, da im Mſ. eben s' intenda zu lesen steht.

Verwechselungen mit dem da spielten auf diesen Seiten dem Copisten Döllingers wiederholt Streiche, denen bei einiger Aufmerksamkeit hätte Remedur widerfahren können. So spricht in der Stelle 194, 23: la deputatione, che N. S. ha fatta dalla 3ª domenica dell' Advento per aprirlo (neml. il concilio) schon der Sinn für das della des Mſ. statt dalla, da die Eröffnung auf den 3. Adventssonntag festgesetzt war. Aehnlich bei der Stelle 192, 12: son stato di S. S. R^ma von einem Besuch Massarelli's beim Card. von Trient, wo offenbar das da des Mſ. einzig am Platze ist. Seite 188, 11 heißt es gar von einem Briefe nach Rom hanno scritto da Roma statt des a Roma im Mſ.

Wir wollen kein Gewicht legen auf das debbono 187, 1 statt debbano, das attenda 187, 17 statt attendea, in continuo trattate 193, 22 statt in continui trattati und li haveva 196, 26 statt l' haveva (vermuthlich - lo haveva), auf ebenso viele sprachliche Verschlechterungen des im Mſ. gegebenen Textes, aber recht störend sind die Verwechslungen, wenn das im Mſ. vorfindliche sariano 187, 19 umgewandelt wird in fariano, das terminino 187, 32 in terminò, das decine (zehn Stück) 192, 41 in decime und das aperitione 196, 15 (Eröffnung des Concils) in operatione.

Neben diesen Mängeln der Textwiedergabe gehen auf den bezeichneten zehn Seiten auch die oben gedachten Auslassungen ganzer Mittheilungen einher. Von den Wetterberichten Massarelli's, den es als Italiener in dem Trienter Winter bedeutend gefroren zu haben scheint, schweigen wir natürlich. Es fehlt aber auch 192, 28 die Angabe nicht bloß über Soto (s. o.) sondern auch über den celebrirenden Bischof und die Kleidung der anwesenden Legaten; — 189, 20; 193, 13; 188, 23 über die Schreiben der Legaten an den Nuntius von Venedig, an Card. Morone und an den Erzb. von Corfù; 189, 20; 193, 12 und 17 über die eigene Thätigkeit Massarelli's, der unter vielen Gängen zu den Legaten die Ausfertigung von deren gemeinsamen Schreiben zu vermitteln hatte; 193, 17 über die Sendung des Ceremoniars des Concils und des Hausmeisters beim ersten Legaten nach Venedig zur Anschaffung von Paramenten und 196, 44 über die wissenschaftlichen Arbeiten des Card. Sta Croce (Cervini) neben seinen Geschäften als Legat.

Um den oben ausgesprochenen Tadel über die Uncorrectheit des Woker'schen Textes im Vergleich zu dem Mſ. noch mehr zu rechtfertigen, seien aus verschiedenen Theilen der gedruckten Ausgabe noch einige wichtigere Auslassungen angeführt, die nur durch das Ueberspringen von Worten, gelegentlich sogar von ein oder zwei runden Zeilen des deutlich geschriebenen Mſ. erklärt werden können.

Wir beginnen mit dem auf obige zehn Seiten folgenden Text. Von gewissen Conventikeln der spanischen Partei heißt es 205, 16 S. S. R^ma li stima, während das Mſ. sagt S. S. R^ma non li stima. — Seite 209, 35 lesen wir das unverständliche oratori, quali mandera presto suoi ambasciadori; die Stelle wird verständlich im Mſ.:

oratori quali manderà presto mostrando ancora esso fr la istruttione del suo Rè, ma promittendo di manda presto suoi ambasciadori. — Das Räthſel, welches S. 250, dem Leſer aufgegeben wird mit dem qua via et quibus modis si procedendum [ad] a examinationem deputandos et coram lö ſich nach dem Mſ. folgendermaßen: qua via et quibus modis si procedendum ad examinationem et discussionem utriusqu causae, an per aliquot praelatos vel sorte vel viv voce vel per scrutinium vel quavis alia ratione de putandos et coram. Nehme man noch hinzu, daß auf dieſen nem lichen Seiten (um Anderes ganz zu übergehen) 213, 36 ſtatt de qual i 4 principali ſteht de quali 14 principali; ſtatt des Eigennamen Fracastoro 239, 43 frà Castoro (!); ſtatt contineat se domi 249 29 continuasse domi und ſtatt risposto 255, 3 imposto, ſo dürft doch nicht mehr geläugnet werden können, daß bei der Herſtellung de Ausgabe eine bedauerliche Flüchtigkeit obgewaltet hat.

Und nun noch für die Auslaſſungsfehler in dem vorangehenden Theile des Tagebuches einige Beiſpiele.

Die dunkeln Worte in nomine Caesaris in Imperiali Vormatiensi 73, 27 ſind zu corrigiren nomine Caesaris in dieta imperiali Vormatiensi. — Das ſinnloſe li cattolici darebbero contra alli veri cattolici 82, 36 muß heißen li cattolici co'medesimi, o per dir melio, quelli che si chiamano cattolici, darebbero contra alli veri cattolici. Auf der gleichen Seite Z. 39 ſteht irreführend Mons. Gerardo, secretario del Rè di Francia, wo geleſen werden muß Mons. Gerardo fiamengo suo secretario (neml. des Kaiſers) insieme con Monluc secretario del Rè di Francia. — Auf der folgenden Seite Z. 10 werden uns die unverſtändlichen Worte geboten: quando pur l'imperatore si risolvesse a farli guerra, contra però che il Card. Farnese vada a N. Sig^re, wo mit der Aenderung nach dem Mſ. guerra contro, perochè Alles klar wird. — S. 95 Z. 1 muß in der Stelle S. M^tà Ces. la quale vuol prima vedere con tutti li mezzi si potesse pacificar li Lutherani hinter Ces. ein Punkt gemacht und dann eingeſchaltet werden: Il che scrivono alli Legati, acciò sappiano che non aprendosi hora il concilio, la causa viene dalla M^tà Ces., la quale etc.

Wie in den vorigen Fällen irrthümlich von einem Worte zu einem ähnlichen in dem nachfolgenden Texte hinübergeſprungen wurde, ſo geſchah es auch S. 100 Z 18, wo ſtatt nelle cose d'importantia per non far stima geleſen werden muß nelle cose d'importantia non sa nulla dell'animo dell'Imperatore circa la celebratione del concilio, o per non fidarsi di detto ambasciatore nelle cose d'importantia, o per non far stima; ebenſo 116, 33, wo ſtatt S. S^tà compiace alle voglie et dimande dell'Imperatore, che ha fatte ultimamente, di non aprir il concilio, [o di aprir], ma che in esso non si parli delli dogmi della religione von ultimamente an zu leſen iſt, di non aprir così per adesso et maxime per tutto questo presente mese. Ma Dio ne liberi che non lo compiacci ancor della seconda dimanda, quale è che si apri il concilio, ma chè in esso etc., alſo ein ganz anderer Sinn; ebenſo wieder 145, 25 wo es heißt avanti che si veda quello, che il Capitolo elegga il Card. d'Augusta. Non occorre, und es ſtatt deſſen heißen muß avanti che si

veda quello che il Capitolo haveva fatto. Perche in evento il Capitolo elegga il Cardinale d'Augusta, non occorre etc.; ebenſo 154, 15 wo mit dem Satz Mi diceva anco per certo haver avvisi, che il Lantgravio metteva in ordine contro il duca di Brunsvich, non havesse a cedere nichts anzufangen iſt, weil hinter Brunsvich die Worte 50 mila fanti, li quali però ancora non haveva messi insieme et si dubitava molto che il Brunsvich entfallen ſind.

Doch genug. Die Würde des Gegenſtandes, die wiſſenſchaftliche Gewohnheit in Deutſchland und der Name des auf dem Titelblatt genannten Herausgebers hätten eine ganz andere Behandlung der Aufgabe bei der Publication des Mazzetti'ſchen Manuſcripts erwarten laſſen, als ſie leider beliebt worden iſt. Da nach dieſem erſten Drucke nicht ſo leicht Jemand den vollſtändigen Neudruck unternehmen wird, ſo iſt es doppelt zu bedauern, daß Herr von Döllinger in der Perſon von Dr. Woker einen ſo wenig verläßlichen Mitarbeiter erhalten hat.

Griſar S. J.

Concilium Provinciale primum Provinciae ecclesiasticae graeco-catholicae Alba-Juliensis et Fogarasiensis celebratum anno 1872. Blasiu. 1882. [1]) So lautet der Titel des jüngſten orientaliſchen Concils, das wohl als die bedeutendſte Erſcheinung der Neuzeit aus der morgenländiſchen Kirche bezeichnet und von Canoniſten, wie überhaupt von Allen, die ſich um das kirchliche Leben der Gegenwart intereſſiren, mit Freuden begrüßt werden darf. Das Verdienſt des Zuſtandekommens des hochwichtigen Unternehmens gebührt in erſter Linie dem vom vatikaniſchen Concil her durch ſeinen Glaubensmuth wie auch anderweitig rühmlichſt bekannten Metropoliten Dr. Vance'a [2]), dann aber auch den vielen (SS. XX—XXV und SS. 182—186 angeführten) Concilstheologen, von denen bereits jetzt drei das Hirtenamt (als Biſchöfe von Großwardein, Lugos und Szamosujvár) in wahrhaft apoſtoliſchem Geiſt verwalten. Die Synode wurde am $\frac{5. \text{ Mai}}{23. \text{ April}}$ dem Sonntage des hl. Thomas (*Τῇ ψηλαφήσει τοῦ Θωμᾶ*), eröffnet und am $\frac{14.}{2.}$ Mai [3]), dem Dienstag der folgenden Woche (*Τῇ γ' τῶν μυροφόρων*), geſchloſſen. — Die Akten ſind in rumäniſcher Sprache geſchrieben und bilden mit der gegenüberſtehenden lateiniſchen Ueberſetzung und den üblichen Beilagen einen Band von SS. LX., 300

[1]) Conciliulu Provinciale Primu alu Provinciei Basiricesci greco-catolice Alb'a-Juli'a si Fagarasiu tienutu la anulu 1872.

[2]) Vgl. dieſe Ztſchrft. 1880, S. 383.

[3]) In ecclesiasticis befolgen die öſterreichiſchen Katholiken rit. gr. immer noch den Julianiſchen Kalender (vgl Hiſt. Jahrb. der Görres-Geſ., 1880, S. 459). Hiernach iſt die Behauptung zu corrigiren, welche in manchen neuern Abhandlungen über die Geſchichte der Kalenderform aufgeſtellt wird, daß nämlich der Gregorianiſche Kalender von allen unirten Orientalen, die unter Lateinern leben, angenommen worden ſei. (Vgl. auch dieſe Zeitſchrift 1880, S. 373.)

in 8°. Die römische Approbation ist datirt vom 19. März 1881. — Da das Werk nicht im Buchhandel zu haben ist, so geben wir hier seine zehn Titel kurz an, in der Ueberzeugung, daß Fachblätter sich beeilen werden, den vollständigen Text, wenigstens in lateinischer Uebersetzung, zu bringen. Tit. I. De Fide (c. 1. De Fide cath. e sacra unione) Tit. II. De Ecclesia (c. 8. De Protopopis) Tit. III. De synodis. Tit. IV. De beneficiis ecclesiasticis Tit. V. De ss. Sacramentis. Tit. VI. De cultu divino (c. 5 De ritus ac Typici ecclesiastici scientia promovenda; c. 6. De ecclesiasticis ac precationum libris revidendis et edendis; c. 7 De ephemeridibus ecclesiasticis edendis). Tit. VII. De vita clericorum (c. 4. De presbyteris conjugatis; c. 5. De secundis nuptiis clericorum in sacris ordinibus constitutorum). Tit. VIII. De Ordine monastico s. Basilii Magni. Tit. IX. De juventutis institutione. Tit. X. De judiciis ecclesiasticis. Unter diese 10 Titel sind im Ganzen 61 Kapitel untergebracht. Um die Wichtigkeit der hier mitgetheilten conciliarischen Decrete an einem Beispiele zu zeigen, mögen noch Platz finden, was Tit. V, c. 8. (de matrimonio) über die geistliche Verwandtschaft als trennendes Ehehinderniß in der orientalischen Kirche rumänischer Nation nach erhaltener päpstlicher Approbation officiell zur genauen Darnachachtung[1]) gesetzt wird (SS. 95—96). Cognatio spiritualis e baptismo proveniens impedimentum dirimens constituit in linea recta inter baptizantem, baptizatum baptizatique parentes; inter patrinos et filios spirituales (gradus primus); inter patrinos atque parentes aut filios susceptorum, necnon inter patrinorum filios ac susceptos (gradus secundus); inter patrinorum filios ac susceptorum filios. — Diese und ähnliche Stellen hatten wir oben im Auge (S. 172), als wir bemerkten, es müsse bei einer neuen Auflage von Herrn Berings orientalischem KR. die vorliegende Synode berücksichtigt werden. R.

Ueber die Verpflichtung des Privat-Breviergebetes in der morgenländischen Kirche. Es gibt wohl kaum einen andern Punkt der kirchlichen Disciplin, der unsicherer und schwieriger zu entscheiden wäre, als dieser. Auf Anregung des bulgarischen Bischofs Raphael Popow hat die Congregation de Propaganda Fide die Frage in den Jahren 1868—1869 genau untersuchen und ausführlich erörtern lassen. Die in Sachen der orientalischen Riten mit Recht als maßgebend gefeierten Auktoritäten Erzbischof Stefanopoli und P. Martinov S. J.

[1]) In dem unter päpstlicher Gutheißung erlassenen Dekrete der Propaganda vom 19. März 1881 heißt es, „die Bestimmungen dieser Synode seien juxta exemplar adnexum zu veröffentlichen, ut ab omnibus, ad quos pertinet (Decretum Romanum cum synodo recognita) inviolabiliter observetur."

hatten den Auftrag erhalten, unabhängig von einander, gesonderte Abhandlungen darüber zu liefern. Sie sind den für die Mitglieder der sectio particularis Congregationis pro negotiis ecclesiae orientalis gedruckten Ristretto und Sommario beigegeben. Das Ganze bildet einen Faszikel von 28 Seiten Groß-Folio, der für unsere Frage von höchstem Interesse ist. Aus den vielen darin beigebrachten Dokumenten und Gründen geht hervor, daß die Einen die Verpflichtung der Recitation extra chorum einfach in Abrede stellen, während Andere die Obligation im strengen Sinne des Wortes bei den Orientalen nicht weniger urgiren, wie bei den Lateinern. Wieder Andere wollen dieselbe auf die Tage beschränkt wissen, an welchen der Priester celebrirt. Andere endlich möchten die Geistlichen mit einigen Erleichterungen zur täglichen privaten Persolvirung verpflichtet halten, und das entweder so, daß sie es verkürzt recitiren, oder — damit das große canonische Officium intact in seiner Reinheit erhalten bleibe — so, daß ein und dasselbe Officium auf mehrere Tage vertheilt werde. Die beiden zugezogenen Fachmänner Stefanopoli und Martinov sind einstimmig für eine unter diesen Beschränkungen aufzulegende oder aufrechtzuhaltende Verpflichtung; den armen Priestern, die sich nicht selten den ganzen Tag hindurch harter Handarbeit zu unterziehen haben, um Weib und Kinder zu ernähren, könne man wahrlich nicht zumuthen, täglich das ganze griechische Officium, das oft drei- bis viermal länger ist, als das lateinische, zu persolviren; zudem sei es dem einzelnen auch nicht immer möglich, die zur Recitation eines completen Tagesofficiums erforderlichen Bände zusammen zu bringen [1]); man möge sich deßhalb begnügen, ein gewisses Tagespensum zu bestimmen, das nicht viel über eine Stunde dauere und zudem leichter zu beschaffen sei. In der Ansicht über die Herstellung eines solchen verkürzten Officiums oder Breviariums gehen sie jedoch auseinander. — Die Hauptverhandlung fand im Mai 1869 statt. Ponente war Card. Reisach. Eine allgemeine definitive Entscheidung wurde jedoch nicht getroffen und ist auch bis jetzt noch nicht erfolgt. Als sich erst vor ein paar Jahren zwei uns befreundete, durch Wissenschaft und Frömmigkeit gleich ausgezeichnete Priester ritus graeci bestimmte Anweisungen über den Umfang des zu recitirenden Officiums für sich und ihre Connationalen in Rom erbaten, bekamen sie, wie wir aus ihren Mittheilungen erfahren haben, den kurzen Bescheid: Sequantur praxim aliorum piorum sacerdotum illius regionis. N.

Die authentische Sammlung der Decrete der Ablaßcongregation [2]) wird aus der Pustet'schen Officin bereits ausgegeben. Die Sammlung

[1]) Die Griechen besitzen kein Breviarium im ursprünglichen Sinne des Wortes, d. h., sie haben das jedesmalige Tagesofficium nicht in einem Bande kurz zusammengefaßt, wie die Lateiner, sondern sie müssen die verschiedenen Theile, aus denen das Officium besteht, erst aus mehrern, oft aus sechs oder sieben, Bänden mühsam zusammensuchen.

[2]) Decreta authentica Sacrae Congregationis Indulgentiis Sacrisque Reliquiis praepositae ab anno 1668 ad annum 1882 edita jussu et

von Prinzivalli, welche 1862 erschien, war nur eine Privatarbeit, die nicht von der hl. Ablaßcongregation, sondern nur von dem damaligen Secretär, dem unmittelbaren Vorgesetzten des Herausgebers approbirt war; die neue Sammlung ist jussu et auctoritate summi Pontificis veranstaltet und vom hl. Vater selbst approbirt.

Schon Pius IX. hatte kurz vor seinem Tode den damaligen Secretär der hl. Ablaßcongregation, Mgr. Agapito Panici mit dieser Arbeit beauftragt; Leo XIII. that dasselbe und drang auf möglichst baldige Vollendung. Da Mgr. Panici in seiner neuen hohen Stellung als Nuntius in Haag für die Arbeit nicht die nöthige Zeit hatte, übergab er das Ganze dem damals in Holland weilenden deutschen Bearbeiter des Maurel'schen Werkes über die Abläße, P. Schneider S.J. und veranlaßte dessen Berufung nach Rom.

Diese Sammlung enthält alle diejenigen doctrinellen Decrete, welche irgendwie den stylus und die praxis der Sac. Congr. Indulg. zeigen; diejenigen Decrete, welche concessiones und abschlägige Antworten auf Bitten enthalten, sowie die Summaria indulgentiarum werden in einem eigenen Bande bei demselben Verleger im Laufe des nächsten Jahres erscheinen. Manuscript liegt bereits druckfertig vor.

Außer der genauen Uebereinstimmung der Decrete mit den Originalien des Archivs, welche im Approbations-Decrete konstatirt wird, und der sehr gefälligen Anordnung und Ausstattung müssen wir es als einen großen Vorzug dieser Collectio bezeichnen, daß alle italienischen Stellen in lateinischer Sprache gegeben sind. Für die genauen Indices wird man dem Herausgeber gewiß sehr dankbar sein.

Die kirchliche Approbation der Litaneien betreffend wurde Jhrg. V, Heft 1, S. 198 f. dieser Zeitschrift das „Monitum" der Ritencongregation vom 16. Juni 1880 erwähnt, in welchem den katholischen Bischöfen verboten wurde, Litaneien zu approbiren. Heft 3, S. 573 desselben Jahrganges wurde mitgetheilt, daß nach einer Erklärung derselben Congregation das genannte Decret sich nur auf die Approbation von Litaneien beziehe, die beim öffentlichen und liturgischen Gottesdienste gebraucht werden — eine Approbation, die dem hl. Stuhle allein zukomme. Wenn auch diese Erklärung bislang den Bischöfen als praktische Norm dienen konnte, so hatte sie doch immerhin nur privaten Charakter und enthielt keine authentische und allgemein gültige Auslegung des „Monitum" vom 16. Juni 1880. Mittlerweile ist diese Auslegung durch ein Decret der Ritencongregation vom 29. October 1882 gegeben worden. Auf mehrere Anfragen des Bischofes von Straß-

auctoritate SSmi D. N. Leonis PP. XIII. Ratisbonae, sumptibus, chartis et typis Friderici Pustet. — Prostat Romae in Libraria de Propaganda Fide et apud Ant. Saraceni, via vulgo Universitatis, 13.) Pretium 7 Frcs. 50 cent. 6 Mark.

burg, die durch das „Monitum" veranlaßt wurden, antwortete die Congregation unter Einem durch folgende authentische Erklärung: „Monitum, de quo agitur, respicere Litanias in liturgicis et publicis functionibus recitandas, posse vero, imo teneri ordinarios alias seu novas Litanias examinare et, quatenus expedire putent, adprobare, at nonnisi pro privata et extraliturgica recitatione." Acta s. Sedis. 1882 vol. XV. fasc. 4.

Die neu aufgefundene Appellation Flavians an Papst Leo I.

Die Appellationsschrift, welche der zu Ephesus 449 widerrechtlich abgesetzte Patriarch Flavian von Ct. an Leo den Großen richtete, war bisher ihrem Texte nach nicht bekannt. Der Verlust dieses für die Geschichte des Primates und des Monophysitismus zugleich bedeutenden Schriftstückes war um so fühlbarer, als gegnerischerseits dem Schritte Flavians öfter der Charakter einer eigentlichen Appellation an den Papst abgestritten und nur derjenige einer Berufung an eine neue ökumenische Synode beigelegt wurde. Ein Concil, vom Papste als allgemeines berufen, von seinen Legaten beschickt, die obersten Kirchenhäupter des Orients in seiner Mitte zählend, hatte unter dem gewaltthätigen Despotismus des Pt. Dioskorus von Alexandrien, des ersten kirchlichen Würdenträgers nach dem Papste, obiges Absetzungsurtheil gegen Flavian als den Vertreter der Orthodoxie ausgesprochen und dem Monophysitismus einen äußerlichen Sieg verschafft. Für den Primat war eine große Probe eingetreten; es handelte sich um die Anerkennung und die Wirksamkeit seiner Jurisdiction im Orient, der sich loszureißen drohte. Es ist bekannt, wie Leo I., um mit Döllinger zu reden, das Morgenland gleichsam gegen seinen Willen gerettet hat. Der Wortlaut der Appellation Flavians, den wir jetzt kennen, drückt klar das Bewußtsein aus, von dem die Orthodoxen im Orient ausgingen, nemlich daß der alexandrinische Pt., wenn auch der erste an Rang unter den Orientalen, mit jener ganzen, so feierlich als ökumenisch inaugurirten Versammlung der Obergewalt des apostolischen Stuhles Petri unterworfen sei.

Wir theilen unten aus dem von Professor Amelli aufgefundenen und herausgegebenen Texte der Appellation Einiges mit und knüpfen die wichtigeren Stellen der gleichfalls neu gefundenen Appellation des Bischofs Eusebius von Doryläum daran. Die unter Klammer beigefügten Verbesserungen des ziemlich mangelhaften Textes geschahen im Einverständniß mit Amelli. Bezüglich der übrigen von ihm zugleich entdeckten Dokumente müssen wir uns mit wenigen Winken begnügen.

Professor D. Guerrino Amelli, Vicecustos an der Ambrosianischen Bibliothek zu Mailand untersuchte bei seinen Arbeiten für die in Mailand neu unternommene Herausgabe des h. Ambrosius einen Pergamentcodex der Capitelbibliothek von Novara aus dem 10. Jh. und erkannte nach längerer Beschäftigung mit demselben darin eine Sammlung wichtiger, dem Archive des h. Stuhles unmittelbar entnommener Acten,

welche nach ihm zwischen den Jahren 530 und 535 von Dio
Exiguus angelegt wurde. Die gedachten Appellationen sind in
Manuscripte als n. XXV und XXVI anderen Schriftstücken a
Zeit der eutychianischen Streitigkeiten einverleibt. Während sic
schiedene Gelehrte bereits mit der alten Sammlung beschäftigt
scheint ihr eigentlicher Werth doch denselben entgangen zu sein;
auch die Angaben, welche Amelli veröffentlicht, dürften noch kei
schließendes Urtheil über Zweck und Ursprung der Zusammenste
speciell über die Zurückführung der Uebersetzung der griechischen
auf Dionysius gestatten. Leider theilt A. uns nicht einmal einen
ständigen Ueberblick des Inhaltes der Handschrift mit.

Die ersten Stücke beziehen sich auf die Vorgeschichte des C
von Chalcedon, und die lateinische Uebersetzung der griechischen
mente deckt sich hier mit der im Codex Vatic. 1332 überlie
von A. dem Dionysius zugeschriebenen, während sie sich von der
versio prisca oder primitiva unterscheidet. Der Cod. Vat.
mit dem 13. dieser Stücke ab; hier aber, in der Novareser Samn
folgt als nr. 14.: Exemplum libelli Eusebii episcopi Doril
qui datus est synodo Constantinopolitano et sancto Fla
episcopo ubi Eutiches damnatus est; dann als nr. XV.:
contra Eutichen presbyterum, die Acten jener Synode vo
aus dem J. 448, welche unter Flavian gegen Eutyches aufg
war. Letztere liegen hier in der ursprünglichen Gestalt, wie si
Flavian an den heiligen Stuhl geschickt wurden, vor, waren aber
durch die Zwischenreden der Väter von Ephesus und Chalcedon
brochenen Form schon früher in den Acten des Chalcedonense vorh
Nr. 19 ist die Appellationsschrift des Eutyches an Papst Leo,
die genannte Synode von Ct. gerichtet, mit der Ueberschrift (Lil
appellationis Eutyches ad papam Leonem), die also hier
jenen Titel „Appellation" führt, welchen Quesnell gegenüber de
lehrten Lupi bestritt. Nr. 21. enthält einen bisher seinem Texte
ganz unbekannten Aufruf des Eutyches an die Stadt Ct.: Exem
contestationis catholico et amatori Christi populo Const
nopolitano Eutyches presbyteri. Nr. 22 bietet eine bisher
einem kleinen Theile nach (der überdies irrthümlich dem Papste
zugeschrieben wurde) bekannte Beilage des Eutyches zu seiner A
tion, nemlich eine Auslese aus Väterstellen, mit denen er seine
lehre begründen wollte (Ex patrum testimoniis, quae pro se
posuit Eutyches). Auf die Appellation Flavians an Leo (nr. X
folgt diejenige des Eusebius von Doryläum (XXVI). Wenn
nirgends eine Berufung des letzteren an den Papst erwähnt ers
so machen es doch schon die geschichtlichen Umstände wahrsche
daß er wie das Loos des h. Flavian, nemlich die Absetzung, so
die Klagen und Bitten desselben beim Stuhle von Rom theilte.
letzte Document, welches wir nennen wollen, lieferte dem En
einen beachtenswerthen (wenn auch keineswegs zwingenden) Fing

für die Zeit des Ursprunges der Sammlung. Es ist die hier zum erstenmal an's Licht kommende schroffe Verurtheilung des Papstes Bonifaz II. gegen den Diacon Dioskur in Rom und die Geistlichen seiner Partei, von welcher das Papstbuch Mittheilung macht. Papst Agapet hat i. J. 535 dieses 530 erlassene und „im Archiv der Kirche hinterlegte" Decret verbrannt. Da die Bestandtheile unseres Ms. überhaupt dem römischen Kirchenarchiv entnommen sind, so meint A. gerade in die bezeichneten fünf Jahre die Arbeit des Sammlers und seine Aufzeichnung obigen Decretes versetzen zu dürfen, eine Annahme, welche, wenn sicher, allerdings die mit andern Gründen von ihm befürwortete Autorschaft des Dionysius noch mehr stützen würde. Dionysius, damals in Rom seit mehr als zwanzig Jahren in ähnlichen Arbeiten, und zwar zum Theile gerade am Kirchenarchive thätig, ist allerdings derjenige, auf den sich in diesem Falle die Vermuthung von selber hinlenkt. Näheres und Sichereres über den Autor wird indessen von einer hoffentlich durch Amelli zu veranstaltenden ganz correcten Herausgabe des Codex zu erwarten sein.

Die erste Kenntniß seines Fundes gab ein kürzlich von ihm zu Rom in der Accademia di religione cattolica gehaltener Vortrag. Derselbe ist jetzt, bereichert mit dem lateinischen Texte der nachstehenden Schriftstücke, im Umfang von 51 Seiten Octav im Druck erschienen (S. Leone Magno e l' Oriente. Dissertazione sopra una collezione inedita ecc. Roma 1882. Monaldi). Der Druck der beiden Documente am Ende der Broschüre ist damals nicht gut ausgefallen. Eine Notiz z. B., welche offenbar Anmerkung sein sollte (Eu luculentissimum locum pro Romani pontificis infallibilitate), ist Seite 48 mitten in den Text des Eusebius an die unten mit * bezeichnete Stelle gerathen.

I. INCIPIT LIBELLUS APPELLATIONIS FLAVIANI EPISCOPI CONSTANTINOPOLITANI AD PAPAM LEONEM.

Religiosissimo et Beatissimo Patri et Archiepiscopo Leoni Flavianus in Domino salutem.

Opportunum est[1]) quidem ad presens tempus mediocriter referre, et uti apostolica appellatione ad Vestram Sanctitatem ut progrediens ad Orientem auxilium ferre[2]) periclitanti piae sanctorum Patrum fidei quam sudore ultionis tradiderunt (sic). Ecce enim confusa sunt omnia; solutae sunt ecclesiasticae ordinationes; perierunt ea quae sunt fidei, dissentione. Retinentur piae animae, jam non Patrum nominatur fides, sed conculta ab Alexandrinae Ecclesiae Episcopo Dioscoro, et eorum qui haec sapiunt una cum ipso Eutychinam jam praedicari et nominari fidem Hanc enim firmavit sententia propria et eorum qui per violentiam coacti sunt consentire episcopi. Et ea quidem singula nunc non est concessum nobis referre ad Vestram Beatitudinem, breviter autem

[1]) Cod. *Opportunae.*

[2]) Zu ergänzen *studeatis, possitis,* oder ein ähnliches Wort.

quae subsecuta sunt docebimus. Adprehendimus quidem Ephesiensei civitatem secundum pium imperiale rescriptum, quod ad universos equa liter emanavit. Occurrerunt nihilominus et qui a Vestra Sanctitat destinati sunt, Deo amantissimus Episcopus Iulius, et religiosissimu filius noster Hilarus diaconus et carissimus filius noster Dulcitius nc tarius. Consumpsimus in Ephesorum civitate dies decem, habuimu universos poene qui convenerunt episcopos consentientes in omnibu nobis, praeter Alexandrinum et qui cum ipso affuerunt qui, ex quo di ordinatus sum Episcopus implacabiles adversum me inimicitias vehe menter exercet nulla existente causa Qui numquam me suis litteri dignum judicavit, neque ea quae secundum Dominum nostrum carita praedicatur erga me habuit, me ei in omnibus obtemperante. Es folgt nu die Schilderung der bekannten Vorgänge des Räubercoucils von Epheſus Am Schluſſe dieſer Mittheilungen heißt es: Ne sermone quidem ullo dig nos habuit qui a Vobis sunt destinati. Sed impetu quodam solo abu tente illo, convenerunt repente in unum diem. ut ita dicam omnia mala perturbatio, restitutio damnati, damnatio innocentis, qui in nullo sanctionem Patrum credidi praetergrediendam. Et cum vel [velut] ex condicto quodam, omnia adversum me iniqua procederent, post illam injustam vocem quam contra me emisit sicut ipsi placuit, me appellante thronum Apostolicae Sedis Principis Apostolorum Petri et universam beatam quae sub Vestra Sanctitate est Synodum, statim me circumvallat multitudo militaris, et volente me ad sanctum altare confugere non concessit, sed nitebatur de Ecclesia eruere. Tunc tumultu plurimo facto, vix potui ad quemdam locum Ecclesiae, et ibi cum his qui mecum erant latere. Non tamen sine custodia ne valeam universa mala quae erga me commissa sunt ad Vos referre.

Oro itaque Vestram Sanctitatem, ne obdormire patiamini super his quae [ab] insipienti et furioso consilio circa me gesta sunt, cum nullae praecedant causae quae me in reatum aliquem adducant. Sed insurgere primum quidem in causa rectae fidei nostrae quae quadam libidine periit. Deinde propter eversionem ecclesiasticarum constitutionum curam facere et simpliciter per omnia narrare, tam plebi quae numero praecellit, quam amatorem Christi Imperatorem nostrum litteris quae competunt edocere; scribere etiam Clero sanctae Constantinopolitanae Ecclesiae, et religiosissimis monachis, nec non et Iuvenali Hyerosolimorum Episcopo, et Thalassio Caesariae Cappadotiae, Stephano quoque Ephesiensi, et Eusebio Anciritano et Cyro Afrodisiensi, et reliquis Sanctis Episcopis, qui consensum super pravo consilio adversum me praebuerunt. Dioscoro vel qui ut [qui velut] principatum Sanctae Synodi apud Ephesum tenuit. Dare etiam formam quam Deus vestrae menti inspirabit[1]), ut tam Occidentali quam etiam Orientali in unum facta Patrum Synodo, similis ubique praedicetur fides, ut praevaleant sanctiones Patrum. Inritum vero deduci valeant atque dissolvi omnia quae male et umbrati (sic), et non sine lusu quodammodo gesta sunt: afferre medicinam horribili huic vulneri quod per totum iam poene orbem serpendo pervenit.

---

[1]) Cod. *inspiravit*.

Qui autem subscripserunt et consenserunt injustae sententiae magna vi coacti, paucissimi sunt. Qui vero non consenserunt huic iniquitati, multo plures sunt Episcopi, sicut etiam lectiones sanctae ad Beatitudinem Vestram relationis poterit perdocere[1]).

EXPLICIT LIBELLUS APPELLATIONIS FLAVIANI EPISCOPI CONSTANTINOPOLITANI.

II. INCIPIT LIBELLUS APPELLATIONIS AD LEONEM PAPAM EUSEBII DORYLEORUM ACCUSATORIS [ADVERSUS] EUTYCHEN ARCHIMANDRITAE[M].

Sancto et beatissimo Patri et Archiepiscopo Leoni, Eusebius exiguus. Quia fuit[2]) desuper et ab exordio consuevit thronus apostolicus iniqua perferentes defensare, et eos qui inevitabiles[3]) factiones inciderunt adiuvare, et humi iacentes erigere secundum possibilitatem quam habetis, compassionem enim supra universos homines possidetis. Causa autem rei quod sensum rectum tenetis, et inconcussam scrutatis erga Dominum nostrum Iesum Christum fidem, nec non etiam indissimulatam universis fratribus et omnibus in nomine Christi vocatis tribuitis caritatem (*). Quamobrem ego inevitabilibus inretitus, ad solum post Domini relictum auxilium, afflictus et in extremis laborans confugio, solutionem malorum meorum in quibus incidi, repperire desiderans. Quod quidem sic est. Ante paucos menses Eutychen presbiterum et Archimandriten in Constantinopolitana civitate monasterium habentem repperi avertentem plurimos fratres spirituales a fide orthodoxorum, et contraria ecclesiasticae dogmati sentientem. Folgt der hiſtoriſche Bericht, an deſſen Ende es heißt: Quoniam igitur dura et iniqua propter divinos canones pertuli a Dioscoro et ab aliis religiosis Episcopis, qui timore et necessitate compulsi voluntati ejus obtemperaverunt, et in condemnatione mea consenserunt, sicut sciunt qui a Vestra Sanctitate missi sunt in loco Vestrae Beatitudinis religiosissimi viri, quibus et libellos obtuli appellationis meae, in quibus Vestrae Sedis cognitionem poposci, deprecor Vestram Beatitudinem et genua Vestra tangens si non manu et tamen linguae perfungor officio, pronuntiate evacuari et inanem fieri meam iniquam condemnationem a religiosissimo episcopo Dioscoro et eorum decretum qui inviti consenserunt eius voluntati, reddentes mihi dignitatem episcopatus, et Vestram commu-

[1]) Zu dieſen letzten Worten macht der Herausgeber die Bemerkung: Haec postrema verba etsi prima fronte non plene consona videntur cum iis quae ex Calcedonensi Concilio, Prospero Aquitano aliisque testibus eruuntur circa consensum omnium Episcoporum per vim et fraudem extortum, attamen facile explicari possunt dummodo supponatur, (uti raapse hinc quoque arguitur), Flavianum ea scripsisse antequam ceteri Episcopi violentiae cedere compellerentur. Haec enim colluctatio Episcoporum renuentium, diutius perdurare debuit, uti ex Actibus ipsius Calced. Conc. apparet, ubi episcopi fatentur: *Non sumus permissi egredi ab Ecclesiae secretario, usquequo subscripsimus.* (Cf. Verecundum in Spicil. Solesmense Emi Card. Pitra Tom. IV. p. 168 et Mansi Tom. VI. col. 603).

[2]) Cod. *qui fui.* — [3]) Cod. *inhabitabiles.*

nionem litteris Vestris ad meam exiguitatem datis, quibus et dign tatem praesentetis et communionem. Quibus imperatis, gratias aga Domino Deo nostro rectori et Salvatori Christo pro vobis, religi sissimi Patres[1]).

Et alia manu. EUSEBIUS EXIGUUS ORDINATUS EPISCOPUS DORILE MISI LIBELLOS PER RELIGIOSISSIMUM PRAESBYTERUM CRISIPPUM ET CONSTA TINUM DIACONUM SUBSCRIBENS MANU MEA.

Grisar S. J.

Archäologisches. Der berühmte de Rossi berichtet im Bulleti Critique (Nr. 14, 1882) über eine in Pompeji soeben aufgefunde Fresque, welche das aus der Bibel bekannte Urtheil Salomons in d eigenthümlichen Carricaturenzeichnung der römischen Kaiserzeit darstell Ein interessantes Seitenstück zu dem bekannten Spottcrucifix vom Palati Nach der Muthmaßung des gelehrten Forschers dürfte der Ursprun der Carricatur mit den zahlreichen in Pompeji weilenden alexandrinische Kaufleuten in Verbindung gebracht werden können.

Im Septemberheft der Neapolitanischen Zeitschrift Scienza fede (Jahrg. 1882) gibt Baron Guidobaldi die ausführliche Be schreibung einer in Campomarino, dem früheren Cliternia Tifernin in Apulien, aufgefundenen Grabschrift. Dieselbe kennzeichnet sich hin reichend als eine christliche, (wahrscheinlich aus der Zeit vor dem Con stantinischen Frieden stammende), durch das über ihr angebrachte ge heimnißvolle T, welches als verdecktes Symbol des Kreuzes und Er lösers sich auf den Denkmälern der ersten christlichen Jahrhunderte of vorfindet. Soweit sich die rohen, regellosen, und zudem äußerlich beschädigten Schriftzüge entziffern lassen, ergibt die Inschrift nach den Gutachten des italienischen Gelehrten folgenden Wortlaut: Deposit bonae memoriae Patriciae Kal. Decembres rogo petere pro m spiritum eius. Wir haben also hier einen ergreifenden Nachruf au eine christliche Verstorbene, der besonders werthvoll ist wegen des dari klar ausgesprochenen zuversichtlichen Vertrauens auf die Gemeinschaf und Fürbitte der in der Gnade des Herrn Entschlafenen.

---

[1]) Solemne fuit apud veteres, huiusmodi usus numeri pluralis i litteris deprecatoriis ad Romanum Pontificem, ut videre est i Epist. 12 ad Symmacum, et Epist. 39 ad Hormisdam (Cf. Thi p. 709 et p. 814). Amelli.

Abhandlungen.

FOREIGN BODLEIAN PERIODICALS

Ueber den Urſprung der menſchlichen Seele.

Von **Joſeph Kleutgen** S. J.[1])

Es iſt nicht unſere Abſicht, alle die verſchiedenartigen Meinungen über den Urſprung der Seele, welche im Verlauf der Zeit aufgetreten ſind, zu erörtern. Den Gegenſtand dieſer Unterſuchung bildet nur die eine Frage, welche innerhalb der Kirche in alter Zeit öfter verhandelt und in den letzten Dezennien wiederum zu einem Objecte des Streites gemacht wurde[2]), die Frage, welche der Commentar des Pſeudo-Eucherius ſo klar mit den Worten hinſtellte[3]): „Stammen wie die Leiber von den Leibern, ſo auch die Seelen von

[1]) Dieſe Abhandlung wurde von dem Verfaſſer vor einigen Monaten der Redaction zur Verfügung geſtellt, und wir glaubten es dem Andenken des inzwiſchen ſeiner literariſchen Thätigkeit entriſſenen hochverdienten Theologen ſchuldig zu ſein, ſie alsbald zu veröffentlichen. Der vorliegende von P. Kleutgen ſelbſt noch fertig geſtellte Theil behandelt zwar bloß die poſitive, traditionelle Seite des Themas; indeſſen iſt uns Ausſicht geboten, einen zweiten ſpeculativen Theil aus dem Nachlaſſe des Verf. nach nicht zu langer Zeit bringen zu können. Die urſprünglich lateiniſch geſchriebene Abhandlung erſcheint hier in deutſcher Wiedergabe. Die Redaction.

[2]) Klee, Specielle Dogmatik, 1. Bd. 2. Theil. 1. Buch. 3. Abſch. §. 7. (München 1844, 3. Aufl.). Frohſchammer, Ueber den Urſprung der menſchlichen Seelen (München 1854).

[3]) Quaeritur, utrum sicut caro nascentium ex carne, sic animae ex animabus procreentur, an novae semper creentur a Deo ex nihilo. Comment. Eucherio attrib. In Gen. cap. 2.

den Seelen her, oder aber werden sie stets auf's Neue von Gott aus Nichts geschaffen"? Nach dem bekannten Axiom ist das was erzeugt wird, als aus dem Erzeugenden hinübergeleitet zu bezeichnen (traducitur). Wir können also unsere Frage auch so fassen: Wird die Menschenseele von den Eltern auf die Kinder hinübergeleitet (fortgepflanzt), oder aber von Gott geschaffen? (Generatianismus, Traducianismus — Creatianismus.)

Die katholischen Theologen stehen mit großer Uebereinstimmung für das zweite Glied der Frage ein und lehren, die Seele des Menschen werde von Gott aus Nichts geschaffen; ja, sie gehen weiter und sagen, diese Lehre sei, wenn nicht Glaubenssatz, so doch theologisch gewiß, und müsse darum von Allen festgehalten werden.

Worauf stützt sich der Creatianismus? Die Anhaltspunkte, welche sich für ihn in der hl. Schrift finden sollen, faßt Hieronymus kurz zusammen, indem er an Pammachius schreibt: Woher sind wohl alle die Menschenseelen? Haben sie dieselbe Abstammung wie die Thiere? oder wird eine Seele aus der andern erzeugt, wie ein Leib aus dem andern? oder aber schafft Gott täglich Seelen, er, dessen Wollen Vollbringen ist, und der nicht aufhört Schöpfer zu sein? Diese letztere, die kirchliche, Ansicht folgt dem Ausspruche des Erlösers: „Mein Vater wirket bis jetzt und ich wirke auch", den Worten des Propheten Zacharias: „Der den Geist des Menschen in ihm bildet", und der Stelle des Psalmisten: „Der die Herzen Aller bildet"[1]). — Der hl. Augustin wendet jedoch gegen diese und ähnliche Texte ein, dieselben ließen sich ganz gut vom göttlichen Concursus bei der Fortpflanzung der Dinge verstehen; man finde ganz ähnliche Stellen auch in Bezug auf die Körper vor, die doch gewiß nicht immer auf's Neue von Gott geschaffen würden[2]).

Der hl. Hieronymus erklärt auch die Worte des Predigers: „Der Staub kommt wieder zu seiner Erde, wovon er war, und der Geist kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben hat", in seinem Sinne, indem er zu denselben bemerkt: „Daher ist es fürwahr lächerlich zu glauben, die Seele entstehe mit dem Leibe und sie werde nicht von Gott, sondern von der

[1]) Liber contra Joan. Hierosol. ad Pammachium. cap. 22.

[2]) De origine animae hominis ad Hieronymum cap. 11.

Eltern hervorgebracht. Da der Leib zur Erde, der Geist aber zu Gott zurückkehrt, der ihn gegeben hat, so ist es doch klar, daß Gott der Urheber der Seelen ist und nicht die Menschen".[1]) — Aber Augustin fand auch dies nicht klar. Man könne ja, sagt er, antworten, der Prediger habe so gesprochen wegen der ersten Schöpfung, bei der Gott den Menschen (d. h. den Leib) formte aus Erdenlehm und ihm den Odem des Lebens einhauchte[2]).

Nun läßt sich allerdings gerade daraus, daß Gott die Seele des ersten Menschen getrennt vom Körper und durch einen eigenen Schöpfungsakt hervorbrachte, ein neuer, sehr wahrscheinlicher Beweis für die Schöpfung der Seelen auch bei den Nachkommen ableiten, womit natürlich die Schwierigkeit des hl. Augustin fällt[3]). Gleichwohl geben die meisten Theologen zu, die Zeugnisse der Schrift vermöchten für sich allein nicht vollends zu überzeugen. Um so mehr müssen wir denn die kirchliche Tradition befragen. Diese scheint der hl. Hieronymus als eine allgemeine hinstellen zu wollen in den von uns oben angeführten Worten: „Die kirchliche Ansicht (Quod ecclesiasticum est)". Und ganz ähnlich spricht sich derselbe hl. Lehrer noch an einer andern Stelle aus. Rufinus hatte mit einem Eide erklärt, er wisse nicht, ob die Seelen erzeugt würden oder nicht — num animae ex traduce essent nec ne. Darüber schreibt nun Hieronymus in seinem ersten Buche gegen Rufinus: „Du wunderst dich, daß die Brüder Aergerniß daran nehmen, wenn du schwörst nicht zu wissen, was die Kirchen Christi zu wissen erklären"?

Und in der That dürfte über die Lehre der orientalischen Kirche in dieser Frage sich kaum ein Zweifel erheben lassen. Norisius selbst, der um den hl. Augustin zu vertheidigen sich eigens bemüht zu beweisen, nicht dieser hl. Lehrer allein, sondern mit ihm viele Andere hätten über den Ursprung der menschlichen Seele gezweifelt, bezeugt gleichwohl mit den übrigen Theologen, daß von den griechischen Vätern der Creatianismus allgemein festgehalten werde[4]). Auch Frohschammer gesteht zu, daß Clemens von Alexandrien (Strom. l. IV. c. 26; l. VI. c. 16), Athanasius (Contra Apollin. l. I.

[1]) Comment. in Ecclesiasten (c. 12. v. 7.).

[2]) L. c. cap. 26.

[3]) S. Thomas cont. Gent. l. 2. c. 87 in fine; Melch. Canus de loc. theol. l. 12. c. 14. prop. 2.

[4]) Vindiciae S. Augustini cap. 4. §. 3.

q. 4; Contra gentes l. I.), Ephrem (De perfect. monach.) u Cyrillus von Alexandrien (In Joan. c. 9) den Generatianismu mit klaren Worten verwerfen. Er wird auch nicht läugnen wolle daß der hl. Chryſoſtomus (In Matth. hom. 23) gegen ihn ſe wenn er ſpricht: „Die Seele erzeugt nicht und wird nicht erzeug und ſie erkennt keinen Vater als den, durch deſſen Willen ſie e ſchaffen iſt". Als ebenſo entſchiedenen Gegner wird er den h Gregor von Nyſſa anerkennen müſſen, der in ſeinem Buche „Ueb die Seele" zuerſt beide Anſichten vorlegt, dann aber beweiſt, da die Seele, wäre ſie gezeugt, unmöglich unſterblich ſein könnte (c. 6)

Um ſo mehr ſehen wir Frohſchammer bemüht, die Anſicht de hl. Irenäus und die des hl. Gregor von Nazianz als unentſchiede hinzuſtellen, den Theodoret aber, den doch alle Theologen als Ver theidiger des Creatianismus aufführen, in einem ihm günſtige Sinne zu erklären; der Mönch Makarius endlich ſoll vollends mi ihm übereinſtimmen.

Was zunächſt den hl. Irenäus betrifft, ſo handelt derſelb nirgends über unſere Frage. Was er aber in anderm Zuſammen hange über den Leib und die Seele ſchreibt[1]), iſt allerdings derart daß es, wie Frohſchammer behauptet, ſich nach beiden Seiten hi auslegen läßt. Deßhalb habe ich ihn auch wenigſtens bei den ältere Theologen für keine der beiden Meinungen angeführt gefunden. Zu Feſtſtellung der Anſicht des hl. Gregor von Nazianz aber, ſowi zur Beleuchtung etwaiger zweifelhafter Stellen bei ihm, beachte ma folgende Worte in ſeinem Liede „Zum Lobe der Jungfrauſchaft" „Der Menſch iſt nicht Vater des ganzen Menſchen, ſondern nur de Fleiſches und Blutes. Dies geht beides zu Grunde; die Seel aber iſt ein Hauch des allmächtigen Gottes, von außen hineingeleg in's irdiſche Gebilde" (v. 392 ff.).

Die Worte Theodorets, um die es ſich hier handelt, lauten alſo: „Moſes ſagt, zuerſt werde im Mutterleibe das Kind ge bildet und ſo (wenn der Leib bereits geſtaltet ſei) werde es beſeelt doch nicht ſo, daß eine bereits beſtehende Seele von Außen in de Körper hineingefügt werde, noch auch ſo, daß ſie aus dem Saame entſtehe, ſondern nach göttlicher Beſtimmung werde ſie geſchaffe nach dem Geſetze, das von Anfang an in die Natur gelegt worde

[1]) Adversus haer. lib. 5. c. 12. n. 2.

iſt“[1]). Frohſchammer erklärt nun dieſe letzten Worte dahin, es ſei von Gott im Anbeginne in die menſchliche Natur eine Kraft gelegt worden, vermöge der ſie nicht aus dem körperlichen Saamen, wohl aber durch Schöpfung aus Nichts die Seele hervorbringe. Für dieſe ſeine Auslegung glaubt er darin eine Beſtätigung zu finden, daß Theodoret ſagt, die Seelen ſeien nicht „von Außen irgendwoher eingeſäet“ oder eingefügt, ſondern ſeien ſchon im Embryo. Wer jedoch die Sprache der Väter gegenüber den verſchiedenen Irrthümern bezüglich des Urſprungs der menſchlichen Seele kennt, wird ſofort ſehen, daß Theodoret mit dem Satze, die Seele werde nicht von Außen in den Körper eingefügt, den bekannten Irrthum des Origenes ausſchließen wollte. Wenn er hierauf dem Satze, daß die Seele nicht aus dem Saamen entſtehe, ſondern von Gott geſchaffen werde, ſogleich beifügt, ſie werde nach dem Naturgeſetze, das Gott von Anbeginn aufgeſtellt, hervorgebracht und dem Leibe eingefügt, ſo hat er offenbar die Widerlegung Jener im Auge, die da glaubten, die Seelen würden zur Strafe für irgend ein Verbrechen in die Leiber eingeſchloſſen, oder ſie vereinten ſich nach Belieben mit denſelben.

Bemüht ſich ſomit Frohſchammer vergebens uns Theodoret ſtreitig zu machen, ſo müſſen wir ihm nicht einmal den Makarius, der einzig noch übrig iſt, zugeſtehen. Denn ſeine Worte, die hier in Betracht kommen, ſind wirklich viel zu unbeſtimmt. „Die irdiſchen Väter“, ſagt Makarius, „erzeugen die Kinder aus ihrer Natur, aus ihrem Leibe und ihrer Seele“[2]). Nun iſt es gewiß etwas Anderes zu ſagen, die Eltern erzeugen die Kinder aus ihrem Leibe und ihrer Seele, und etwas Anderes zu ſagen, wie der Leib aus dem Leibe, ſo werde die Seele aus der Seele gezeugt. Denn man ſagt mit Recht, daß die Eltern die Kinder und nicht bloß deren Leiber erzeugen; die Erzeugung aber, auch des Leibes, geſchieht nicht ohne die Seele. — So viel über die orientaliſche Kirche.

---

[1]) Graec. affect. curat. serm. V. Migne Patrol. Gr. 83, 942: ... *διαμορφοῦσθαι πρότερον ἐν τῇ νηδύϊ λέγει* (*Μωϋσῆς*) *τὸ βρέφος · εἶθ' οὕτω ψυχοῦσθαι · οὐ θύραθέν ποθεν τῆς ψυλῆς εἰςκρινομένης, οὐδὲ* [*γε*] *ἐκ τῆς γονῆς φυομένης, ἀλλὰ τῷ γε θείῳ ὅρῳ κατὰ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἐντεθέντα ἐν τῇ φύσει νόμον δεχομένης τὴν γένεσιν.*

[2]) Homil. 30. n. 1.: *Οἱ ἐπὶ γῆς πατέρες ἐκ τῆς ἑαυτῶν φύσεως γεννῶσι τέκνα, ἐκ τοῦ σώματος αὐτῶν καὶ τῆς ψυχῆς.*

Wie verhält sich der Occident zu unserer Frage? Der hl. Hieronymus sagt in seinem Briefe an Marcellinus und Anapsychia[1] von Apollinaris und dem größten Theile der Abendländer werde der Ursprung der Seele aus den Eltern zugegeben. Daraufhin könnte man versucht sein zu glauben, im Abendlande sei die der obigen entgegengesetzte Ansicht vorherrschend gewesen; und ich gestehe gern zu, daß die angeführte Stelle große Schwierigkeit bietet. Gleichwohl kann man nicht glauben, daß es gerade die orientalischen Kirchen gewesen sein sollten, denen obiger Ausspruch des Rufinus zu Anstoße gereichte, wenn er eidlich versicherte, daß er nicht wisse, wo sie zu wissen behaupteten. Die Werke eines lateinischen Schriftstellers wurden ja im Orient nicht gelesen. Zudem hatte Rufinus selbst, wie Hieronymus berichtet (II, 8), geschrieben: „Dieß (daß nämlich die Seelen erzeugt werden), glaube ich, hat unter den Lateinern Tertullian gemeint, vielleicht noch Laktantius und einige Andere". Also Rufinus selbst kannte kaum einen Schriftsteller der abendländischen Kirche, der die Schöpfung der Seelen läugnete. Ob Laktantius in diesem Irrthum befangen gewesen, läßt Hieronymus an der angeführten Stelle zweifelhaft, läugnet es aber im folgenden Buche entschieden und zwar mit Recht. Denn Laktantius findet nicht einmal einen Zweifel hierüber statthaft[2]).

Laktantius steht aber durchaus nicht vereinzelt da; im Gegentheile gehen die größten Lehrer und Väter des Abendlandes in der Vertheidigung der Schöpfung der Seele mit dem hl. Hieronymus und den Griechen Hand in Hand.

So schreibt Ambrosius (De Noe et arca c. 4): „Kein Mensch zeugt Seelen". Hilarius (De Trinit. l. 10) sagt: „Die Seele des Menschen ist Gottes Werk. Der Leib aber stammt stets von einem andern Leibe her". Und später: „Wie er (Christus) aus der Jungfrau den Leib annahm, so nahm er aus sich die Seele, die ja niemals von den Menschen durch Zeugung gegeben wird". Prudentius warnt in seinem Gedichte „Apotheosis" vor dem Irrthume, „de

[1]) Ep. 126. al. 82.

[2]) Sed ego id in eo jure ab ancipite vindico. Corpus enim ex corporibus nasci potest, quoniam confertur aliquid ex utroque, de animis animus non potest, quia ex re tenui et incomprehensibili nihil potest decedere. Itaque serendarum animarum ratio uni ac soli Deo subiacet. (De opif. Dei 19. Cf. Inst. div. 2, 12; 3, 18.)

eine Seele aus der andern erzeugt werden läßt". (Bibl. max. PP. Tom. V. p. 1043.)

Wie konnte also der hl. Hieronymus dem größten Theile der Abendländer eine Meinung zuschreiben, die nur Häretiker wie Apollinaris, Tertullian und die Luciferianer festhielten, aus den Katholiken aber auch nicht Einer vertheidigte? Denn auch Rufinus spricht nur seinen Zweifel aus. Die Sache erklärt sich also. Der Brief, in dem wir den fraglichen Satz lesen, wurde viel später veröffentlicht als die Bücher gegen Rufinus. Unterdessen hatte man aber im Abendlande die Frage über den Ursprung der Seelen mit großem Eifer zu erörtern angefangen, weil die Pelagianer den Katholiken die Schwierigkeit machten, wenn nur der Leib gezeugt, die Seele aber stets auf's Neue geschaffen werde, könne ja diese unmöglich von der Erbsünde angesteckt werden. Der hl. Augustin fand diese Schwierigkeit so groß, daß er wünschte, man möge, wenn es angehe, über den Ursprung der Seelen nichts Bestimmtes aufstellen, den Pelagianern aber antworten, wie die Seelen entstehen, sei ungewiß, ganz gewiß aber sei es, daß sie gleich vom Anfange ihrer Existenz an mit der Erbsünde behaftet seien. Die Prüfung der Beweise, welche man von der einen Seite für die Schöpfung, von der andern für die Zeugung der Seelen beibrachte, führte ihn zur Ansicht, daß weder die eine noch die andere Meinung durch Zeugnisse der Schrift sich vollgiltig beweisen lasse[1]). Dem großen Kirchenlehrer scheinen sich damals Viele angeschlossen zu haben. Wenn nun auch Hieronymus, als er den Brief an Marcellinus schrieb, von der Ansicht des hl. Augustin, wie es scheint, noch nichts wußte, so war ihm wahrscheinlich doch bekannt, daß im Abendlande Viele zur Meinung des Apollinaris hinneigten. Andere freilich ziehen es in Zweifel, ob Hieronymus mit jener maxima pars occidentalium überhaupt die Katholiken, namentlich Männer, die bei ihm in Achtung standen, gemeint habe. Denn er spricht in einer Weise, wie er über rechtgläubige Schriftsteller, besonders Bischöfe, kaum hätte sprechen dürfen[2]). Doch wie man auch immer jene

[1]) De Gen. ad litt. l. 10. De orig. animae c. 28. Ep. ad Hier. 166. (alias 28.) Epist. ad Optatum 190. (alias 157.)

[2]) An quotidie a Deo fiant et mittantur in corpora, secundum quod in Evangelio scriptum est: Pater meus usque modo operatur et ego operor; an certe ex traduce, ut Tertullianus, Apollinaris et ma-

Worte verstehen mag, so viel ist gewiß, daß die abendländische Kirche über die göttliche Ueberlieferung in dieser Sache keine Klarheit besaß; sonst hätten weder Augustin noch andere Rechtgläubige einem Zweifel Raum geben können. Das aber ist wohl zu beachten, daß der hl. Augustin keiner der beiden Ansichten anhing; wie er auf die Gründe des hl. Hieronymus antwortete, so widerlegte er auch die Beweise für den Generatianismus und beschuldigte seine Vertheidiger geradezu der Unbesonnenheit. Propaginem animarum inconsiderata temeritate defendunt, schreibt er an Optatus. Er ermahnt diesen, er möge untersuchen, wie sich die Lehre von der Erbsünde mit der unmittelbaren Schöpfung der Seelen vereinigen lasse. „Und wenn du es findest, was ich noch nicht gefunden habe, so vertheidige es so sehr du kannst und lehre, die Seelen der Kinder entständen in solcher Weise, daß jegliche Fortpflanzung ausgeschlossen ist . . .; wenn du es aber nicht findest, so pflichte auch da nicht voreilig einer andern Meinung bei, so daß du glaubest, sie verdankten allein der Fortpflanzung ihre Entstehung; es könnte vielleicht ein Anderer finden, was dir selbst nicht gelingt". Im weiteren Verlaufe leitet Augustinus die Besprechung der gewöhnlichen Beweise für die Zeugung der Seelen mit einem Tadel der unbesonnenen Voreiligkeit mancher Vertheidiger der Fortpflanzungslehre ein. Und zum Schlusse des Briefes erinnert er noch einmal, wenn er zeigen könne, daß die Seele geschaffen werde, ohne daß er sich am Werthe des Erlösungstodes Christi vergreife, dann solle er es nicht blos unbehindert vertheidigen, sondern auch ihn belehren, wie er es mit ihm vertheidigen könne; im Falle des Mißlingens aber sei es besser, daß der Ursprung der Seelen unaufgeklärt bleibe[1]).

---

xima pars Occidentalium autumant, ut quomodo corpus ex corpore, sic anima nascatur ex anima, et simili cum brutis animantibus conditione subsistat. Super quo quid mihi videretur, in opusculis contra Rufinum scripsisse me novi . . . Certe habes ibi virum sanctum et eruditum, Augustinum episcopum, qui viva, ut ajunt, voce docere te poterit et suam, immo per se nostram explicare sententiam.

[1]) . . . Si autem non inveneris . . nec sic jam temere in aliam sententiam tua deflectatur assensio, ut eas ex illa una credas propagando traduci; ne forte alius invenire possit, quod ipse non possis. — Item illi, qui propaginem animarum inconsiderata temeritate

Diese Ansicht des hl. Augustin, daß es in der Frage über die Fortpflanzung der Erbsünde am besten sei, diese Fortpflanzung selbst als gewisse Wahrheit zu vertheidigen, den Ursprung der Seele aber als ungewiß anzuerkennen, findet sich auch bei einigen der späteren lateinischen Väter. So empfiehlt der hl. Fulgentius dieselbe sehr eindringlich; und Gregor der Große schreibt ganz in demselben Sinne an Secundinus. Derselbe hatte ihm die Frage vorgelegt: Wenn der Leib mit der Erbsünde beladen ist, wie kann dann die Seele, die von Gott gegeben wird, in die Schuld verwickelt werden, da sie noch keine actuelle Sünde mit dem Leibe begangen hat? „Ueber diesen Gegenstand", antwortet ihm Gregorius, nämlich über den Ursprung der Seele, „haben die hl. Väter viele Untersuchungen angestellt; sie konnten aber zu keiner Gewißheit darüber kommen, ob die Seele von Adam herstamme oder aber Jedem insbesondere gegeben werde. Sie haben eingestanden, daß diese Frage im gegenwärtigen Leben unlöslich und für den Menschen unbegreiflich sei" [1]). Daraus ersieht man, daß der hl. Gregor mit dem hl. Augustin darin einverstanden war, daß man den Ursprung der Seele als ungewiß hinstellen solle, doch ohne Eintrag für ein sicheres Dogma. —

Pseudo-Eucherius fährt, nachdem er die von uns im Anfange dieser Abhandlung erwähnte Frage aufgeworfen hat, also fort: „Diese Frage ist schwer zu lösen, weil sich bei den hl. Vätern und in der Schrift keine genügend klaren Aussprüche darüber finden". Der hl. Isidor von Sevilla ferner schreibt mitten in einem Verzeichnisse der Dogmen: „Der Ursprung der Seele ist unbekannt" [2]). Obwohl er nun allerdings diesen Satz den Dogmen einfügt, so wollte er dadurch denselben doch nicht, wie Norisius (l. c.) behauptet, als Glaubensartikel hinstellen. Wem könnte denn in den Sinn kommen zu

---

defendunt inter alia testimonia, quae suae causae suffragari arbitrantur etc. — Si potes animas sic alienas a propagine defendere, ut tamen hoc chirographo, quod sola Christi morte rumpendum est, rectissima ratione demonstrentur obstrictae, nec sua propagine, sed carnis hoc debito juste appareant obligatae, non solum nemine prohibente defende, verum etiam id nobis, quomodo tecum defendere possimus ostende; si autem non potes . . melius origo animae lateat.

[1]) Lib. 9. Epist. 52.: . . gravis enim quaestio est, nec valet ab homine comprehendi, fügt er bei. [2]) De Off. eccl. l. 2. c. 23.

lehren, Gott habe geoffenbart, daß der Urſprung der Seele ungen
ſei? Und hätte Iſidor dies wirklich gethan, ſo könnten wir wa
lich ruhig von ihm abgehen. Denn aus einer ſolchen Behauptu
würde folgen, daß nicht nur alle Scholaſtiker, ſondern auch vi
der Väter, welche den Creatianismus als gewiſſe und bibliſche Le
vertheidigten, der Häreſie verfallen ſeien. — Nach dem hl. Iſid
alſo nach dem 7. Jahrhunderte, konnte ſelbſt Noriſius keinen un
den Vätern oder bedeutenden Schriftſtellern mehr finden, der n
an jenem Zweifel feſtgehalten hätte, mit einziger Ausnahme d
hl. Biſchofs Prudentius, der im 9. Jahrhundert in Frankreich leb
Dieſer gebraucht in ſeinem Buche De praedestinatione geg
Johannes Erigena, wo er über dieſen Gegenſtand redet, faſt d
ſelben Worte, die wir oben vom hl. Gregorius hörten[1]).

Außer den Genannten citirt Frohſchammer noch den Presbyt
Anaſtaſius. Obwohl dieſer unſern Gegenſtand nur ganz k
berührt, müſſen wir doch zugeben, daß derſelbe nicht etwa zweifel
ſondern mit Beſtimmtheit auszuſprechen ſcheint, die Seelen würd
von den Eltern, oder genauer, von den Vätern auf die Kind
übergeleitet. Denn er ſtellt, wo er über die Schöpfung des erſ
Menſchen handelt, den ſonderbaren Gedanken auf, der Leib ſtam
vom Weibe, die Seele aber vom Manne her[2]). Wenn wir da
dieſen Schriftſteller als Vertheidiger des Generatianismus gel
laſſen müſſen, ſo werden doch unſere Gegner nicht läugnen woll
daß ſein Anſehen für ſie eben nicht von beſonderem Werthe
Steht Anaſtaſius ſchon mit ſeinem zuverſichtlichen Tone unter
Katholiken vereinzelt da, ſo dürfte mit ſeiner eigenthümlichen A
faſſung wohl auch Frohſchammer kaum einverſtanden ſein.

Den zwei angeführten Gewährsmännern können wir aber
alle Väter und Schriftſteller, welche von der Zeit des hl. Iſi
bis zu der des hl. Bonaventura auftraten, entgegenſtellen und zu

---

[1]) Cap. 16.: Nascitur enim de carne caro, sed utrum et anima si
liter de anima nascatur, magna quaestio est, et a Patribus
multumque discussa sed absque certa definitione relicta.

[2]) Dieſer dem neunten Jahrh. angehörige Autor ſchreibt Cont. Monopl
or. IV. (Mai, Scriptor. vett. nova coll. Tom. VII. 1. p. 197): *Οἱ
καὶ νῦν τὸ μὲν σῶμα ἐκ τῆς γυναικείας γῆς καὶ αἵματος συνίστα
ἡ δὲ ψυχὴ διὰ τῆς σποράς, ὥσπερ διά τινος ἐμφυσήματος ἐκ
ἀνθρώπου ἀῤῥήτως μεταδίδοται.*

nicht nur als einfache Anhänger des Creatianismus, sondern als solche, die denselben als katholische Lehre vertheidigen.

Uebergehen wir die Griechen, Aeneas Gazäus[1]), Cäsarius[2]), Severus[3]), Procopius Gazäus[4]), sowie die sogen. apostolischen Constitutionen[5]). Wie lautet das Zeugniß der Abendländer? Der Verf. der „Philosoph. Elemente" fragt, ob Leib und Seele gleichen Ursprung haben, und antwortet verneinend; die Seele habe keinen Grund ihres Daseins als ihren Schöpfer allein; die Leiber entstehen und wachsen nach Plato durch Vermittlung der Geister und unter dem Einflusse der Gestirne, die Seele aber besteht einzig und allein durch den Willen des Schöpfers[6]). Gennadius setzt den Satz, daß nach Bildung des Leibes durch die Eltern der Geist von Gott geschaffen werde, den Irrthümern der Ketzer als katholische Lehre entgegen[7]). Ein Gleiches, und zwar beinahe mit denselben Worten thut Rhabanus Maurus[8]). Der Abt Rupert nimmt unsere Lehre als das gemeinsame Bekenntniß aller Rechtgläubigen an und verwirft die gegentheilige Ansicht wegen ihrer Consequenzen geradezu als lächerlich, ohne es jedoch zu unterlassen, ihre Einwürfe zu lösen[9]).

Der hl. Anselm beruft sich gleichfalls auf die Consequenzen des Generatianismus, um dessen Abgeschmacktheit darzuthun[10]). Interessant ist, was wir im Leben dieses Heiligen bei Surius lesen. Als

[1]) Teophr. p. 29. ed. Tigur. [2]) Dial. II. interrog. 102.
[3]) Catena in cap. 9. Joan. [4]) Ad cap. 4. Exod.
[5]) Lib. 5. c. 6.: „Gott schafft im Menschen die Seele, die vorher nicht war". Hierauf wird Zach. XII, 1 angeführt.
[6]) Cap. 4. de elem. philos.: Quaeritur, an anima et corpus sint ex eodem, an ex alio. Nos vero dicimus, nullam esse illius causam, praeter solum creatorem, qui omnibus dat esse. Migne 90, 1176; inter opp. Bedae.
[7]) De Dogm. eccl. cap. 13. [8]) Lib. 4. de universo c. 10.
[9]) In Genes. l. 2. c. 27: Ambos (Adam et Evam), creavit, masculum, inquam, et feminam creavit eos. Isti nempe creati, ceteri, qui ex ipsis nascuntur, recte dicuntur procreati. Quorum animas non ex traduce fluere, omnium orthodoxorum una est sententia, ne, quod ridiculum est, tot consequatur quotidie animas perire, quot pereunt semina.
[10]) Quod autem infans ab ipsa conceptione rationalem animam habeat, nullus humanus suscipit sensus. Sequitur enim, ut quoties susceptum semen humanum, etiam ab ipso momento conceptionis perit, antequam perveniat ad humanam figuram, toties damnetur

er dem Tode nahe war, ſagte einer der Umſtehenden zu ihm: „ verläßeſt nun dieſe Welt und gehſt ein in die himmliſche Wohn deines Herrn“. „Wenn das ſein Wille iſt“, erwiderte der S bende, „ſo widerſtrebe ich nicht. Wenn es ihm aber wohlgefä wäre, mich noch ſo lange bei euch zu laſſen, bis ich die Frage ü den Urſprung der Seele, die mich ſo viel beſchäftigt, zum Abſch gebracht, ſo würde ich dieſe Gnade mit Dank annehmen, weil ich n weiß, ob nach meinem Tode ein Anderer meine Arbeit zu E führen wird“ (Apr. 21. Lib. 2. c. 59.).

Hugo Eterianus führt einige unſere Frage berühre Irrthümer auf, darunter verſchiedene Formen des Generatian mus[1]), und fällt dann über die Anhänger derſelben das ſtre Urtheil: „Ein finſterer Irrthum hat ſie verſchlungen und von Wahrheit weggeriſſen“[2]). Er ſucht darauf die Unhaltbarkeit Generatianismus aus der hl. Schrift zu begründen. — Odo Cambrai ſagt: „Die Orthodoxen beweiſen aus der hl. Schr daß die Seelen nicht auseinander fortgepflanzt werden“; und er in ſeiner weitläufigen Behandlung dieſes Gegenſtandes auch ein ſpeculative Gründe aus der Natur der Seele beigefügt hatte, hebt er eigens hervor, daß er den katholiſchen Glauben nicht du philoſophiſche Beweiſe habe befeſtigen, ſondern nur näher erklä wollen[3]).

Vernehmen wir endlich noch die Lehre des hl. Bernha Er preiſt in ſeiner zweiten Weihnachtsrede die Erhabenheit Menſchen, geſtützt auf unſere Lehre. Der Geiſt, ſagt er, beſitzt e ihm ganz eigene Natur; vermöge eines beſonderen Vorzuges w

---

in illo anima humana, quoniam non reconciliatur per Christu quod est nimis absurdum.

[1]) L. 2 de animarum regressu ab inferis cap. 21 (Migne P. L. 202, 17 Alii coelitus missas corporibus infundi affirmaverunt, alii ex t duce, alii ex coitu masculino et foemineo gigni velut ex ferro lapide ad invicem concussis favilla excutitur.

[2]) Qui caeca caliginis voragine absorpti a veritate recesserunt.

[3]) L. 3. de peccato originali. (Ibid. 160, 1094): Auctoritate S pturae confirmant orthodoxi animam ab anima non propagari. Philosophicas considerationes quod posuimus, ne precor argu fratres, quasi catholicam fidem munire voluerim per philosophic rationem; non feci, ut munirem, sed ut docerem.

er eingehaucht (inspiratur — nec in massa creatur). „Erkenne darum, o Mensch", ruft er aus, „erkenne deinen Werth, deine Würde ... Vereint und verknüpft sind miteinander Fleisch und Geist, jenes ein irdisches Gebilde, dieser ein göttlicher Hauch". Würde eingewendet, diese Worte bezögen sich nur auf die Schöpfung des ersten Menschen, so ist auf das Ende der nämlichen Rede zu verweisen, wo Bernhard offenbar von den Nachkommen Adams redet. „Daß sich die vernünftige Seele mit dem irdischen Leibe vereinige, darf man nicht der Demuth (die er eben empfiehlt) zuschreiben. Denn sie tritt nicht durch freie Wahl in denselben ein, sondern wird in ihrer Schöpfung demselben eingegossen" [1]).

Man wird sich nicht wundern können, wenn Petrus Lombardus den Creatianismus als eine von der Kirche vertretene Doktrin bezeichnet [2]). Er hat hiebei nicht die zu einem Concil vereinte, sondern die über den Erdkreis zerstreute lehrende Kirche im Auge. Gleichwohl gestehen wir gerne zu, daß andere Theologen zu fast eben derselben Zeit nicht so weit gehen. Sie begnügen sich, den Creatianismus wegen seiner größeren Uebereinstimmung mit dem katholischen Glauben zu vertheidigen, ohne für denselben gerade volle Gewißheit zu beanspruchen. So z. B. Hugo vom hl. Viktor, dem sich Alexander von Hales anschließt, wie wir bald sehen werden.

Aus Allem, was bisher aus den Denkmalen kirchlicher Lehre beigebracht wurde, können wir folgende Ergebnisse ableiten:

1. Bis zur Zeit des hl. Augustin haben mit einziger Ausnahme vielleicht des Mönches Makarius alle Väter und Lehrer, sowohl der oriental. als occidental. Kirche, mit klaren Worten und ohne Schwanken den Creatianismus gelehrt.

2. Nach dem hl. Augustin fehlte es in der abendländischen

---

[1]) Spiritus sane non communem, sed propriam habet conditionem; nec in massa creatur, sed singulari quadam excellentia inspiratur. Agnosce homo dignitatem tuam, agnosce gloriam conditionis humanae... Compacta et confoederata sunt in te caro et anima, illa plasmata, haec inspirata. — Quod unitur rationalis animae creatura terreno corpori, omnino non est humilitati adscribere; siquidem non ex deliberatione propria carni miscetur, sed creando immittitur, immittendo creatur.

[2]) Lib. 2. dist. 17. Vgl. unten S. 214 N. 1.

Kirche nicht an Vätern und andern Schriftstellern, welche die Fre unentschieden lassen zu müssen glaubten.

3. Nach dem 7. oder spätestens nach dem 9. Jahrhund stehen die Väter und hervorragenden Schriftsteller mit großer Ei müthigkeit für die Lehre von der Schöpfung der Seele ein, da sehen einige noch immer nicht jeden Zweifel beseitigt.

4. Von den ersten Jahrhunderten an findet sich, wenn w etwa vom Presbyter Anastasius absehen, auch nicht Ein katholisch Schriftsteller, der die Zeugung der Seelen angenommen hätte; nu Häretiker bekannten sich zu dieser Lehre. Wer also nicht mit Augusti zweifelt, sondern den Generatianismus vertheidigt und mit Ve werfung der Schöpfung der Seele für die Verbreitung der gegen theiligen Anschauung thätig ist, kann sich auf das Ansehen keine Vaters oder Kirchenschriftstellers berufen und muß sich von Augusti selbst der Unbesonnenheit (inconsideratae temeritatis) beschuldige lassen.

Ist also in Bezug auf unseren Satz ein so voller Consensu der Väter erweisbar, daß er für sich allein genügt, uns eine göt liche Ueberlieferung zu verbürgen? Wir wagen es nicht zu b haupten. Das aber behaupten wir mit Zuversicht, daß er dur andere theologische Beweismittel zu solcher Gewißhe erhoben wird, daß jeder Zweifel schwindet.

Für's Erste argumentiren die Theologen aus zwei von d Kirche erlassenen Glaubensdecreten. Das Erste findet sich im Bri des hl. Leo des Großen an Turribius. Dieser Brief enthält b kanntlich nicht private Belehrungen, sondern dogmatische Feststellung des obersten Hirten. Papst Leo fällt darin gegen die Priscillianiste welche die Seelen von den Mächten der Luft in die Leiber eing schlossen werden ließen, folgende Entscheidung: „Alle diese tren die Kirche von dem Leibe ihrer Einheit los und lehrt beständ und wahrhaftig, daß die Seelen der Menschen, bevor sie ihr Leibern eingehaucht wurden, nicht gewesen sind. Die Seele wi durch Niemand anders als den allmächtigen Gott dem Körper ve einigt, der Beider Schöpfer ist“ [1]).

[1]) Omnes eos catholica fides a corpore suae unitatis abscidit, constant praedicans atque veraciter, quod animae hominum, priusquam su inspirarentur corporibus, non fuere, nec ab alio incorporantur ni ab opifice Deo, qui et ipsarum est creator et corporum. Ep. XV. c. 1

Man wendet dagegen erstens ein, in diesem Dekrete werde nur der Irrthum des Origenes von der gleichzeitigen Schöpfung aller Seelen verdammt. Ganz recht; aber wir behaupten auch nicht, daß die Meinung, deren Unhaltbarkeit wir darthun möchten, mit der Entscheidung Leo's des Großen in direktem Widerspruche stehe; sonst wäre sie ja seit der Veröffentlichung jenes Dekretes eine eigentliche Häresie; dies Urtheil über sie liegt uns ferne. Für uns ist es vollständig genug, daß der Papst in Ausdrücken redet, die sich nur in der Schöpfungslehre halten lassen. — Man wendet zweitens ein, Gott werde im besagten Briefe ebensowohl Schöpfer des Leibes als der Seele genannt; man könne also aus den fraglichen Ausdrücken nichts ableiten. Wir erwiedern: Nicht davon, daß Gott Schöpfer der Seelen genannt wird, gehen wir aus, sondern davon, daß es heißt, die Seele werde dem Körper eingehaucht und mit demselben von Gott allein vereinigt (incorporari). Würden die Seelen gezeugt, so würden sie ohne Zweifel zugleich mit dem körperlichen Samen und im selben Zeugungsakte mit ihm im Mutterleibe empfangen, mag man sie nun aus einem geistigen Samen oder aus sonst was immer hervorgehen lassen. Wie könnte man aber von Seelen, die so entstehen, sagen, sie würden dem Leibe eingehaucht? Und könnte man es sagen, so bliebe es doch unwahr, daß sie nur von Gott mit dem Körper vereinigt werden.

In ganz ähnlicher Weise ergibt sich die Schöpfung der Seele aus dem Dekrete des fünften Lateranconcils, in welchem die Seele unsterblich und nach der Zahl der Körper, denen sie eingegossen (infunditur), der individuellen Vervielfältigung fähig genannt wird[1]). — Frohschammer erwiedert, das sei von keiner Bedeutung. Das Concil gebe ja nicht an, von wem die Seele eingegossen werde, von Gott oder von der geistigen Natur der Eltern. — Allein es ist doch offenbar nicht dasselbe, sagen, die Seele wird dem Leibe eingegossen, und sagen, die Seele wird gezeugt. Denn wie aus den unten anzuführenden Aeußerungen der Theologen erhellt, hatte sich in der Kirche schon längst jener Sprachgebrauch ausgebildet, wonach man den Ursprung der Seele durch Zeugung tra-

[1]) Sess. VIII. (Bulla Leonis X. Apostolici regiminis, 14. Kal. Jan. 1513): anima immortalis et pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda.

ductio, durch Schöpfung infusio nannte. Conſtant treten uns die beiden Ausdrücke auch in Verbindung mit einander entgegen: anima creando infunduntur et infundendo creantur. Dieſer Satz wurde zur ſtehenden Formel, um den Gegenſatz des Creatianismus zum Traducianismus hervorzuheben. Dürfen wir annehmen, daß die Concils-Väter die Worte in einem von der allgemein geltenden Bedeutung verſchiedenen Sinne anwendeten? Gewiß nicht. Dazu bedenke man, daß es ſehr ſonderbar, ja abgeſchmackt wäre, den Gedanken, daß die Seele aus einem geiſtigen mit dem körperlichen ſich verbindenden Samen entſtehe, in die Worte zu faſſen: die Seele wird dem Körper eingegoſſen. Da nun aber dieſer letzte Satz und jener andere: die Seele wird incorporirt, gewiß gleichbedeutend ſind, ſo hat, wenn nicht das Lateranconcil, ſo doch lange zuvor Leo der Große erklärt, daß die Seelen nur von Gott eingegoſſen werden. Beabſichtigte auch weder Leo der Große noch das Lateranconcil den Creatianismus zu definiren, ſo beſaß derſelbe doch zur Zeit dieſes Concils in der Kirche eine ſolche Geltung, daß die Concils-Väter ihm die Ausdrücke für ihre Definition entlehnten. Eben dieſes aber, nämlich die Thatſache von der allgemeinen Ueberzeugung in der Kirche, ſollte mit dem obigen Argumente dargethan werden.

Ueberdies folgern die Theologen auch aus den feſtſtehenden Lehren des katholiſchen Glaubens über die Natur der menſchlichen Seele die Unmöglichkeit ihrer Zeugung. Dies Beweisverfahren, das ſchon der hl. Gregor von Nyſſa, Laktantius und andere alte Väter vorgezeichnet hatten, entwickelten die Scholaſtiker mit Sorgfalt; und vielleicht ließen ſich die erſten hauptſächlich durch derartige Beweiſe beſtimmen, den bei den Alten hie und da herrſchenden Zweifel ganz aufzugeben und den Satz, daß die Seelen in den einzelnen Menſchen, die zur Welt kommen, von Gott geſchaffen werden, als eine aus den Principien des chriſtlichen Glaubens gewiſſe Folgerung hinzuſtellen. Als aber im Verlaufe der Zeit bei immer wiederholter Prüfung der Sache alle Lehrer der heiligen Wiſſenſchaft jene Meinung als dem katholiſchen Glauben conform und aus dieſem gewiß annahmen, da konnte man zweifelsohne auf dieſem vollen und conſtanten Conſenſus der Theologen ſelbſt einen neuen Beweis führen. Dieſes Letztere wird keiner beſtreiten, welcher weiß, daß durch die bloße Uebereinſtimmung der Schulen und der

Lehrer eine theologische Folgerung zu solcher Gewißheit gelangen kann, daß ihre Bekämpfung von Irrthum oder wenigstens nach kirchlichem Sprachgebrauch von Vermessenheit (temeritas) nicht freizusprechen ist.

Es wird sich darum gewiß der Mühe lohnen, den Beweis für diese große, durch Jahrhunderte sich hinziehende Uebereinstimmung in unserem Falle aus den Werken der größten Theologen beizubringen.

Es seien jedoch zum besseren Verständnisse einige Worte über die Seele im Allgemeinen vorausgeschickt. Seele nennt man das Lebensprincip der organischen Körper, und man unterscheidet eine vegetative Seele, durch welche die Pflanzen leben, eine sensitive, durch welche die Thiere leben und empfinden, und endlich eine vernünftige, durch welche der Mensch lebt, empfindet und denkt. Was nun die Frage über den Ursprung des Lebensprincips im organischen Körper betrifft, fehlte es nicht an solchen, welche dafür hielten, daß alle Seelen, auch die Pflanzenseelen nicht ausgenommen, einzeln von Gott geschaffen würden. Diese Ansicht wird den Nominalisten zugeschrieben, welche überhaupt alle substantiellen Formen durch Gottes Macht aus dem Nichts hervorgebracht sein lassen. Sie haben aber die weit überwiegende Mehrzahl der Vertreter der Schule gegen sich, nach denen jene Seelen, welche kein vom Körper, den sie beseelen, unabhängiges Sein haben, auch nicht geschaffen sind, sondern aus dem Samen entspringen, oder wie die Scholastiker zu sagen pflegen, aus der potentia der Materie hervorgehen. Ganz anders lehren die Theologen (und zwar seit dem Ausgange des 11. Jahrhunderts mit Einstimmigkeit) von der menschlichen Seele, die unmittelbar von Gott geschaffen werde. Als Grund dessen geben sie ihre Geistigkeit, nämlich ihre Unabhängigkeit von der Materie an, vermöge deren keine geschaffene Kraft im Stande ist sie hervorzubringen, wie auch keine sie zu vernichten vermag.

Beginnen wir die Reihe der Theologen mit dem Vater der scholastischen Theologie, Petrus Lombardus. Schon nach ihm ist es nicht etwa blos die Anschauung einiger Gelehrten, sondern Lehre der katholischen Kirche, daß die Seelen weder auf einmal hervorgebracht, noch durch Zeugung gebildet werden, sondern daß jedesmal nach Bildung eines neuen Leibes eine neue Seele geschaffen und jenem eingegossen werde. Schon bei ihm finden wir

auch den oben hervorgehobenen technischen Ausdruck: animas infundi et infundendo creari[1]).

Hugo vom hl. Viktor[2]) tritt mit vielen Gründen für die unmittelbare Schöpfung der Seele ein; mit ihm Alexander von Hales[3]). Beide vertheidigen noch diese Lehre nur als wahrscheinlicher und der katholischen Glaubenslehre entsprechender. Doch sind sie auch die Letzten, welche noch irgend einen Zweifel gestatten. Albertus Magnus kleidet schon die Frage über unsern Gegenstand in die Worte: Geht eine Seele aus der andern hervor, wie eine gewisse Art von Ketzern will, die da lehren, daß, wie ein Leib aus dem andern, so eine Seele aus der andern stamme? Wie sich schon aus der Fassung dieser Frage voraussehen läßt, verneint er dieselbe rundweg; und zwar aus dem einfachen Grunde, weil sonst die Seele nicht von Gott geschaffen, sondern von etwas Anderm hervorgebracht würde[4]). An einem andern Orte nennt er unsere Doktrin „katholische Lehre"[5]).

Der hl. Thomas spricht seine Ansicht über unsern Punkt bestimmt aus. Die Stelle lautet: „Behaupten, die vernünftige Seele verdanke ihr Dasein den Eltern, heißt ebenso viel als behaupten, sie sei nicht geistiger Natur und gehe folglich mit dem Leibe zu Grunde. Und darum ist es häretisch zu sagen, die vernünftige Seele werde mittelst des Samens fortgepflanzt"[6]).

In diesen Worten möchte man eine einfache Verwerfung des Generatianismus als Häresie klar ausgesprochen sehen. Norisius ist anderer Meinung. Nachdem er die Worte des hl. Augustin

---

[1]) Lib. 2. dist. 18.: Catholica ecclesia nec simul nec ex traduce factas esse animas docet, sed corporibus per coitum seminatis atque formatis infundi et infundendo creari.

[2]) De Sacr. l. 7. c. 13. [3]) P. II. q. 60. m. 2. a. 3.

[4]) Summa theol. P. 2. q. 72. n. 3.: Tertio quaeritur, utrum anima sit ex traduce, una ex alia, sicuti quoddam genus haereticorum dixit. Dicebant enim, quod sicuti corpus ex corpore est, ita anima ex anima. — Solutio: Dicendum est, quod anima nullo modo est ex traduce, quia si esset ex traduce, non crearetur a Deo, sed fieret ex aliquo. [5]) L. II. dist. 17.

[6]) S. p. 1. q. 118. a. 2.: Ponere animam intellectivam a generante causari, nihil est aliud quam ponere eam non subsistentem, et per consequens corrumpi cum corpore. Et ideo haereticum est dicere, quod anima intellectiva traducatur cum semine.

Optatus[1]) angeführt, wonach die Traducianisten, wenn sie sich Tertullian halten wollen, die Seele mit Läugnung ihrer Geistigkeit als einen Körper und als das Erzeugniß körperlichen Samens betrachten müssen, was dem hl. Lehrer als die größte Verkehrtheit erscheint, schreibt er weiter: „Und in diesem Sinne sagt der hl. Thomas an obiger Stelle, es sei häretisch zu behaupten, die Seele werde mit dem Samen übergeleitet, d. h. dem körperlichen Samen; in diesem Sinne wollen ja die Scholastiker (l. 2. sent. d. 17. 18.) durchweg verstanden sein, wenn sie die Lehre von der Fortpflanzung der Seelen verwerfen". Dieselbe Auslegung des hl. Thomas bringt Berti[2]). Ebenso bedient sich ihrer der Herausgeber der Werke des Estius, damit es nämlich nicht den Anschein gewinne, als habe der Heilige einen Satz als theologisch gewiß hingestellt, den er nur philosophisch beweisen konnte.

Nicht so die alten und bewandertsten Ausleger des englischen Lehrers der Schule, wie Cajetanus, Bannez, Gregor von Valencia, Seraph. Capponi; diese Alle beziehen mit Estius, Bellarmin und Botti den Ausspruch haereticum est auch auf jene Meinung, welche eine Seele aus der andern durch geistigen Samen hervorgehen läßt. Da viel daran liegt, in unserer Frage das Urtheil des hl. Thomas kennen zu lernen, der nach dem Zeugnisse des apostolischen Stuhles „wie eine Sonne am Himmel der Kirche erglänzt", so wird es durchaus nicht überflüssig sein zu zeigen, daß jene Auslegung der alten Erklärer die allein richtige sei.

Vor Allem ist es auffallend, wie Noris seiner Auslegung des hl. Lehrers die Behauptung beifügen konnte, die übrigen Scholastiker hätten ebenfalls die Zeugung der Seele in dem von ihm dem hl. Thomas unterschobenen Sinne verurtheilt. Er berichtet uns ja selbst gleich darauf, daß über die genannte Auffassung des Generatianismus der hl. Augustin nicht im Zweifel gewesen sei, sondern sie vollständig zurückgewiesen habe. Nun beweisen aber die beigebrachten Zeugnisse, und Noris gibt es selbst zu, daß die Scholastiker gerade das verwerfen wollten, was der hl. Augustin in Zweifel ließ. Haben denn etwa Alle ohne Ausnahme den hl. Augustin falsch verstanden? Das Urtheil von Noris wird um so unbegreiflicher, als die Scholastiker selbst mit klaren Worten angeben, daß sie jene Doktrin bekämpfen

[1]) Ep. 190. (157.)

[2]) De theol. disc. l. 12. c. 4.

wollen, nach der eine Seele aus der andern gezeugt wird, wie ein Leib aus dem andern. Was wollen sie damit anders sagen als: Wir verwerfen die Lehre, daß die Seele durch einen geistigen Samen oder durch eine von der Seele auf den körperlichen Samen übergehende Qualität oder Lebenskraft geradeso gezeugt werde, wie der Leib durch den materiellen Samen aus der körperlichen Substanz sich bildet. Daraus ergibt sich wieder, daß gerade jene Ansicht, über welche der hl. Augustin in Ungewißheit war, vom hl. Thomas als häretisch bezeichnet werde. In der Summa contra gentes[1]), wo er über unsern Gegenstand ausführlicher handelt, führt er die Lehre, gegen die er auftritt, mit denselben Worten an, die wir in der Summa theologica lesen: anima humana traducitur cum semine. Damit will er aber nicht etwa bloß den Ursprung der Seele aus körperlichem, sondern auch aus geistigem Samen ausgeschlossen wissen. Denn nachdem er als letztes Ergebniß seiner Untersuchung den Satz hingestellt hat: Die Seele verdankt ihr Dasein nicht der traductio seminis, fährt er fort: „Damit fällt der Irrthum des Apollinaris und seiner Anhänger, die behaupteten, eine Seele werde aus der andern gezeugt, wie ein Leib aus dem andern“[2]). An dieser Stelle belegt er die Lehre vom Ursprung der Seele aus geistigem Samen mit dem Prädikate „Irrthum“. Hätte er also auch in der Summa theologica gar keine Censur über sie ausgesprochen, hier fänden wir sie.

Alphonsus de Castro[3]) glaubt freilich, der hl. Thomas rede von einem philosophischen Irrthume, weil er erstens nicht die Bezeichnung „Häresie“, sondern „Irrthum“ gebraucht, sodann, weil er ihn mit philosophischen Gründen widerlegt. Aber was den Gebrauch des Wortes „Irrthum“ anbelangt, so lesen wir bei Thomas gleich im folgenden Hauptstück: „Damit fällt der Irrthum Jener, welche behaupten, daß die Seelen von den Engeln geschaffen werden“[4]). Nun steht es aber fest, daß diese Meinung häretisch ist, und sie wird als solche auch oft vom hl. Thomas gebrandmarkt. Es ist

[1]) Lib. 2. c. 86.

[2]) Per hoc autem excluditur error Apollinaris et sequacium ejus, qui dixerunt, animas ab animabus generari, sicut a corporibus corpora.

[3]) De haeres. l. 2. tit. De Anima.

[4]) Per hoc autem excluditur error ponentium, animas ab Angelis creatas esse.

en bekannt, und die Theologen haben auch mehr als einmal dar- if hingewiesen, daß der englische Lehrer nur jene Behauptungen it dem Prädikate „Irrthum" (error) belege, die nicht allein der ernunft, sondern auch dem Glauben widerstreiten. Der hl. Thomas flegt nämlich zwischen Irrthum und Häresie nicht so genau zu nterscheiden wie die Neueren. Wie er oft das nur als Irrthum ennzeichnet, was mit den Glaubensartikeln selbst im direkten Wider- pruche steht, so nennt er hinwieder bisweilen auch das häretisch, as sich nur aus seinen Consequenzen als unvereinbar mit dem Dogma erweist. Und so gilt ihm auch in der Summa theologica ie Meinung für häretisch, die er in der Summa contra gentes ur als irrthümlich bezeichnet. Darauf machte schon Capponi auf- merksam, der damit auch viel wirksamer den hl. Lehrer gegen die nschuldigung vertheidigt, als habe er einen Satz häretisch genannt, en er nur mit philosophischen Gründen widerlegte. Sein Beweis ist nicht rein philosophisch, sondern zugleich theologisch. Denn er tützt sich auf Wahrheiten, die uns nicht die Vernunft allein, son- ern auch der Glaube vorstellt, nämlich die Unsterblichkeit und eistige Natur der Seele. Und wenn auch der hl. Lehrer jene Meinung nur folgerungsweise widerlegte, folgt daraus sofort, daß r sie nur deßhalb allein für häretisch erachtete?

Auch an einer andern Stelle handelt er ausführlich über die- elbe fragliche Ansicht. Er zählt vorerst drei Meinungen auf; näm- ich erstens, eine Seele werde von der andern fortgepflanzt, wie ein eib vom andern; zweitens, alle Seelen seien anfangs auf ein- al geschaffen worden; drittens, die Seele werde bei ihrer Schöpf- ng dem Leibe eingegossen. Alle diese Ansichten, sagt dann der eilige, wurden eine Zeit lang geduldet und man zog es in Zweifel, elche von ihnen mehr Wahrheit für sich habe. Später aber wur- en die zwei ersten von der Kirche verurtheilt, die dritte gutge- eißen[1]). — Daraus ersehen wir erstens, daß der hl. Thomas die Ansicht, die er in der Summa contra gentes als irrthümlich be- eichnet, nicht allein auf Vernunftgründe hin verwarf, sondern indem er sich zugleich auf das Urtheil der Kirche stützte. Ferner, daß

[1]) Disp. de potentia q. 3. a. 9.: Quae quidem opiniones, quamvis aliquo tempore sustinerentur, et quae earum esset verior in dubium verteretur, ut patet ex Aug. de Gen. etc.; tamen primae postmodum judicio Ecclesiae sunt damnatae et tertia approbata.

wir es hier mit derselben Lehre zu thun haben, die der hl. Augustin zweifelhaft ließ, mit der Lehre nämlich, daß eine Seele durch die andere wie ein Leib durch den andern fortgepflanzt werde. Wir müssen also das Urtheil des hl. Thomas „haereticum est“ auch von dieser Lehre verstehen.

Werfen wir endlich noch einen Blick auf den Zusammenhang jener Stelle, und wir werden mit Evidenz zum gleichen Resultate kommen. Der hl. Thomas setzt in jenem Artikel drei Beweise auseinander. Die zwei ersten zeigen allerdings nur, daß die vernünftige Seele nicht aus der Potenz der Materie gezogen werden könne, um mit der Schule zu reden; das dritte aber schließt auch den Irrthum aus, daß eine Seele von der andern stamme, wie sofort ersichtlich wird, wenn man diese Stelle (q. 118. a. 2) mit q. 90. a. 2 vergleicht, wo das gleiche Argument ausführlicher entwickelt wird. Nun aber steht jenes „haereticum est“ nicht nach den zwei ersten Beweisen, sondern nach dem dritten.

Nach dieser Abschweifung kehren wir nunmehr zu den scholastischen Theologen zurück. —

Der hl. Bonaventura spricht In l. II. dist. 18. quaest. 2. von der Theorie der Abstammung einer Seele aus der andern und sucht sie durch das Gleichniß von einer Kerze, die viele andere anzündet, anschaulich zu machen. Auf ähnliche Weise belebe nach jener Theorie eine Seele, indem sie sich vervielfältigt, ohne selbst etwas zu verlieren, viele Körper. „Und darüber“, sagt er, „waren einst die katholischen Gottesgelehrten, namentlich Augustinus, im Zweifel“[1]). Als katholische und wahre Auffassung[2]) aber empfiehlt er uns jene, wonach die Seelen nach Bildung des Körpers geschaffen und bei der Erschaffung mit dem Körper vereiniget werden (creando infunduntur et infundendo producuntur).

Aegidius Colonna, dem die Augustiner selbst gemäß Decretes eines ihrer Generalordenskapitel als ihrem besondern Gewährsmann folgen, geht ausführlich auf unsere Frage ein und entscheidet sich dahin, daß alle Seelen durch Fortpflanzung entstehen, ausgenommen die vernünftige Seele, die ihr Dasein ausschließlich der göttlichen Schöpferkraft verdankt, was aus ihrem Wesen, ihrem Wirken und ihrem

[1]) De hoc aliquando dubitaverunt catholici tractatores et Augustinus maxime.

[2]) Tertius est modus dicendi catholicus et verus etc.

Unterschiede von den andern Seelen klar ersichtlich sei[1]). — Thomas von Argentina, ebenfalls Augustiner, hat folgenden Satz: „Wenn man auch zu einer gewissen Zeit darüber zweifelte, welche von den zwei Meinungen die richtigere wäre, wie dies Augustin (Lib. X. de Genes.) ausspricht, so wurde doch die erste (der Creatianismus) von der Kirche gutgeheißen, die andere aber mißbilligt und verurtheilt“[2]). Mithin, sagt er, sei die erste festzuhalten. Sodann beschäftigt er sich mit der Widerlegung der im Wege stehenden Gründe oder Trugschlüsse, wie er sie nennt.

Durandus, der sich sonst oft darin gefällt, mit dem hl. Thomas und der vorherrschenden Lehre sich in Widerspruch zu setzen, berichtet uns, in unserer Frage habe bei seinen Zeitgenossen keine Meinungsverschiedenheit geherrscht, indem Alle die Ansicht vertraten, die Seele sei ungezeugt und unverweslich[3]). — Dionysius der Karthäuser beweist ex professo die Wahrheit, daß die vernünftigen Seelen unmittelbar von Gott hervorgebracht und nicht fortgepflanzt würden[4]). — Gabriel Biel zählt unter den verschiedenen Ansichten über den Ursprung der Menschenseelen an vierter Stelle die Theorie von ihrer Fortpflanzung durch einander auf und beleuchtet sie ebenfalls durch das Gleichniß von der Kerzenflamme. An fünfter Stelle bringt er die Form des Traducianismus, die in der körperlichen Natur den Entstehungsgrund der Seelen zu finden wähnt. „Die sechste und katholische Lehre“, sagt er dann, „ist, daß die Seele unmittelbar von Gott geschaffen wird und nicht aus der Potenz der Materie hervorgeht“[5]). Zu ihrer Begründung stellt er im Verfolge zwei eigene Thesen auf.

---

[1]) In l. II. sent. dist. 19. q. 1. a. 3.: Animae omnes ex traduce sunt proprie; anima vero intellectiva non est ex traduce, sed a Deo agente separato; id quod intellectivae essentia, ejus esse, ejus actio, ejus ad alias animas differentia planum faciunt.

[2]) L. II. dist. 20. art. 3. Conclusio.

[3]) Lib. II. dist. 18. q. 3.: Sciendum, quod de conclusione secundum modernos non est disceptatio; omnes enim dicunt, animam humanam ingenitam esse et incorruptibilem.

[4]) L. II. sent. dist. 18. q. 3.: Animae rationales producuntur immediate a Deo et non sunt ex traduce.

[5]) Lib. II. dist. 17. q. 1.: Quinto quod educatur de potentia materiae, concurrente vi seminali effective ad ejus productionem; sexta opinio et catholica est, quod anima immediate a Deo creatur et non educitur de potentia materiae.

Cajetan und Bannez weichen in ihrer Auslegung der erwähnten Stelle des hl. Thomas nicht im Mindesten von ihm ab. — Nach Melchior Canus gehört diese Meinung zum Glauben. Seine Worte werden wir weiter unten bringen. — Joseph Angles führt die Gründe für folgende Sätze aus: 1. „Eine Seele kann nicht durch die andere fortgepflanzt, noch auch mit dem Samen übergeleitet werden. 2. Die Seelen werden zu den schon organisirten Körpern von Gott geschaffen (et creando infunduntur et infundendo producuntur). Damit wird der Irrthum, daß die Seelen nicht von Gott geschaffen werden, widerlegt“[1]). — Gregor von Valencia begründet unsere These in sehr ausführlicher Weise, indem er erklärt, sie sei nach seinem Erachten de fide; das Gegentheil festzuhalten sei häretisch oder doch wenigstens irrthümlich und sehr vermessen, da es der übereinstimmenden Lehre aller Theologen widerspreche[2]).

Estius behandelt die Frage so eingehend wie möglich, und wenn er auch die allgemein angenommene Lehre nicht zu den Dogmen rechnet, so zeiht er doch den, der sie läugnen, ja auch nur anzweifeln wollte, der gröbsten Vermessenheit[3]). Seine Worte werden unten folgen. —

Bellarmin schreibt: „Diese Meinung (daß wie die Leiber so die Seelen von einander abstammen) verwerfen und widerlegen alle Theologen der Schule mit dem Meister der Sentenzen“[4]). — Gaudentius Bontempo aus dem Kapuzinerorden sagt: „Ich behaupte erstens, die vernünftige Seele wird nicht von den Eltern fortgepflanzt, sondern von Gott geschaffen. Das ist katholische Wahrheit. Der Meister der Sentenzen und der hl. Thomas sprechen sich entschieden dafür aus, daß sie de fide sei. Der hl. Bonaventura nennt sie eine katholische Wahrheit, so daß die entgegengesetzte entweder als häretisch oder doch als irrthümlich und vermessen zu bezeichnen sei“[5]). — Bekanus stellt folgende These auf: Die Seelen der Nach-

[1]) Lib. II. dist. 17. q. 1.
[2]) Tom. I. disp. VI. q. 8.
[3]) L. II. dist. 17. §. 10—16.
[4]) De amiss. grat. l. 4. c. 11.: Hanc sententiam (animam filii esse ex anima patris ut corpus filii ex corpore patris) ut exploratum errorem rejiciunt ac refellunt omnes theologi scholastici cum Magistro sententiarum.
[5]) Pallad. theolog. sive Theologia schol. ad mentem S. Bonaventurae Tom. III. Tr. IX. de anima disp. 1. q. 17.

kommen (Adams) werden von Gott geſchaffen und in der Schöpfung mit den Körpern verbunden (creando corporibus infunduntur). So lehren alle Theologen mit dem Meiſter der Sentenzen[1]). — Aehnlich äußert ſich Claudius Fraſſen; nach Aufzählung verſchiedener Meinungen bezeichnet er die Schöpfungslehre als die nun von den Katholiken vertretene Anſicht (sententia catholicorum) und beweiſt dann dieſelbe mit ebenſo großer Gelehrſamkeit als Ausführlichkeit[2]).

Tournely hat den Satz: „Die Seelen exiſtirten nicht vor den Körpern noch werden ſie durch Zeugung hervorgebracht, ſondern im Momente ihrer Schöpfung von Gott dem Herrn den Körpern eingegoſſen“[3]). — Bei Gotti finden wir die Theſe: „Die Seele Adams wurde von Gott durch Schöpfung hervorgebracht; und auf die gleiche Weiſe erhalten die Seelen ſeiner Nachkommen ihr Daſein, nicht aber auf dem Wege der Zeugung“. Er fragt, auf welche Gewißheit dieſe Wahrheit Anſpruch erheben könne, und antwortet: „Wie es ſich immer mit jenen alten Zeiten verhalten mag, wo die Wahrheit noch nicht ſo klar auf der Hand lag, und ſich deßhalb leicht für beide Anſichten Vertreter finden konnten, jetzt iſt es meines Erachtens ziemlich wahrſcheinlich als Glaubensſatz zu betrachten, daß die Seelen nicht fortgepflanzt, ſondern von Gott geſchaffen werden“[4]). Im Folgenden bemerkt er, daß zu ſeiner Zeit nur noch Häretiker darüber zu zweifeln ſich erlaubten.

Man überſchaue jetzt dieſe lange, durch ſechs Jahrhunderte fortlaufende Reihe von Gottesgelehrten. Es zählen darunter die Häupter der Schulen, Thomas, Bonaventura, Aegidius Colonna, die hervorragendſten Lehrer aus den einzelnen Schulen, die nominaliſtiſche nicht ausgenommen, welche durch Durandus und Biel vertreten iſt. Ihnen ſchließen ſich die gefeiertſten Namen außerhalb dieſer Schulen an. Will man noch mehr verlangen, um einen vollen, dauernden Conſenſus der Theologen anzuerkennen?

---

[1]) Summa P. I. Tr. 5. q. 2.: Ita omnes theologi cum Mag. sent.

[2]) Scotus academicus Tom. II. Tr. 3. dist. 1. a. 2. q. 2.: Animae non seminantur, sed formatis corporibus a Deo creantur, ita quod creando infundantur et infundendo producantur.

[3]) Prael. theol. Tom. II. p. 2. q. 5. a. 8. Conclusio tertia.

[4]) Modo tamen probabilius censeo esse de fide tenendum, animas humanas non traduci, sed a Deo creari. Theol. dogm. T. VI. q. 1. d. 5. §. 2.

Man beachte jedoch auch, daß die Genannten alle dieſe Frag nicht bloß obenhin und im Vorbeigehen berühren, ſondern eigen und eingehend behandeln, während wir Einige der angeſehenſten Lehrer wie Scotus, Capreolus, Suarez nur deßhalb übergange haben, weil bei ihnen unſere Doktrin nicht ex professo bewieſe wird, obwohl auch ſie dieſelbe entweder ſtillſchweigend vorausſetze oder ausdrücklich zur ihrigen machen. Verfechter der gegentheiligen Anſchauung fand ich wenigſtens auch nicht Einen; deßgleichen be gegnete mir kein Einziger, der mit klaren und beſtimmten Worte auch nur den Zweifel für ſtatthaft erklärte. Endlich bezeugen mehrere nämlich Durandus, Eſtius, Canus, Gregor von Valencia, Bellarmi und Bekanus mit ausdrücklichen Worten, daß betreffs dieſes Gegen ſtandes ein Conſenſus der Theologen vorhanden ſei. Andere gehe noch weiter, indem ſie unſere Lehre katholiſch nennen, oder ein fach als die der Katholiken bezeichnen, was noch etwas mehr ſag als die Conſtatirung eines Conſenſus der Theologen. Dies geſchieh vom ſeligen Albert dem Großen, dem hl. Bonaventura, Thoma von Argentina, Gabriel Biel, Gaudentius und Graſſen. Könnt man vielleicht dieſen Gelehrten ſelbſt die Kenntniß der Anſichten de Theologen ihrer Zeit ſtreitig machen?

Darf alſo über die Uebereinſtimmung kein Zweifel beſtehen, dan müſſen die Worte von Melchior Canus zur Geltung kommen: „D die Theologen der Schule ſelbſt faſt durchgehends ſehr auseinande gehen und unter ſich ſtreiten, ſo daß man ſie in dieſer Hinſicht vie leicht mit Recht tadelt, ſo würden ſie gewiß nicht das Nämliche lehren wenn ſie nicht von demſelben göttlichen Geiſte angetrieben würden[1] Und es iſt kein geringeres Wunder", fährt er fort, „wenn die ver ſchiedenen Parteien der Schule und die ſonſt ſo häufig von ein ander abweichenden Lehrer in ein und derſelben Anſicht ſich treffen als jenes, welches die Legende erzählt, daß die ſiebenzig Interpreten in verſchiedenen Zellen eingeſchloſſen, in ein und derſelben Ueber ſetzung übereinkamen. Was alſo der einmüthigen Lehre der ganze Schule widerſpricht, kann ſich mit der Wahrheit nicht vertragen"[2])

---

[1]) De locis theol. l. 8. c. 4.: Certe non idem assererent, nisi eodem divino Spiritu permoverentur.

[2]) Non igitur poterit esse verum illud, quod scholasticorum theologorum choro idem concinenti fuerit contrarium.

Nunmehr bleibt uns noch zu untersuchen übrig, mit welchem Rechte man sich gegen die nachgewiesene Uebereinstimmung der Theologen auf das Ansehen von Noris und Berti berufen habe.

Was zunächst Noris anbelangt, so stellt derselbe gar nicht in Abrede, daß die Scholastiker in der Annahme der Seelenschöpfung übereinkamen; ja er macht im Eingange seiner Abhandlung gar kein Hehl daraus, daß diese Ansicht in der Kirche zur herrschenden geworden sei; er räumt dieses ausdrücklich ein. Noris ist nur auf das Eine bedacht darzuthun, im Alterthum sei man in dieser Frage unentschieden gewesen, und es könne somit den hl. Augustin kein Tadel treffen. Hierin geben ihm auch die Theologen, die wir aufgeführt haben, Recht. Es scheint sich jedoch nicht bestimmen zu lassen, ob Noris trotz des Consensus der Theologen nicht vielleicht wegen der Auktorität der Väter einen Zweifel noch für zulässig erachtete. Hat er wirklich so gedacht, so ist eben seine Ansicht nicht zu rechtfertigen.

Anders als Noris in diesem Falle dachte Alexander Natalis, der zur Vertheidigung des hl. Augustin Alles, was Noris über die Alten bringt, in Kürze anerkennend zusammenfaßt, aber dann also schließt: „Diese Unschlüssigkeit der Alten hindert jedoch nicht, daß nun alle Katholiken zum Bekenntnisse verpflichtet sind, die Seelen würden geschaffen und in der Schöpfung den Leibern eingegossen“ [1]). — Anders dachte auch Estius. Er untersucht die Ansichten der Alten sorgfältig, und obwohl nach ihm auf Grund der Auktorität des hl. Augustin und des hl. Gregor festzuhalten ist, daß unsere Lehre, ehe eine kirchliche Entscheidung erfolgt, nicht katholischer Glaubenssatz sei (non esse fidei catholicae), so gilt es ihm doch als die größte Vermessenheit, wenn jetzt, nachdem in Folge so vieler und so tiefer Untersuchungen, nach so reiflicher Prüfung der Sache, alle Theologen sich einmüthig für die Schöpfungslehre ausgesprochen haben, noch Jemand die gegentheilige Ansicht festhalten, ja auch nur zweifeln wollte [2]). — Anders dachte der hl. Bonaventura. Seiner Mittheilung, daß einst die katholischen Gottesgelehrten, namentlich Augustin, geschwankt hätten, fügt er sogleich bei, wahre und katholische Lehre (vera et catholica doctrina) sei es, daß die Seelen von Gott geschaffen werden [3]).

[1]) Hist. eccl. saec. V. cap. 4. a. 3. §. 10.
[2]) Lib. II. dist. 17. §. 15. [3]) Siehe oben S. 218.

Auch die Sprache des hl. Thomas lautet hier ganz verschieden. Von der Erwähnung des Zweifels des hl. Augustin geht er unverweilt zum Satze über, die Sache sei schon von der Kirche festgestellt[1]). — Mit ihm stimmt Thomas von Argentina, General des Augustinerordens, vollkommen überein[2]); ebenso sämmtliche Theologen, deren Zeugnisse wir angeführt haben. Sie kannten alle die Ungewißheit eines hl. Augustin und eines hl. Gregorius wohl, und viele reden ausdrücklich davon. Dessenungeachtet halten sie die Schöpfungslehre für so ausgemacht, daß sie die Zeugungslehre mit strengen Censuren belegen.

Um zu Berti zu kommen, so schreibt dieser: „Die Frage, ob die Seele aus Nichts geschaffen werde, ist sehr schwierig, und nicht ohne Grund hat der große Augustin gezweifelt". Er will nichts Anderes erhärten, als daß die gegentheilige Annahme nicht häretisch sei. Denn nach Durchgehung der einzelnen Argumente kommt er zum Schlusse: „Ich bekenne, daß zu unserer Zeit fast alle Theologen in der Annahme der Schöpfung jeder neuentstehenden Seele übereinkommen, und daß man die Meinung von deren Fortpflanzung, die sich auf keine sichern Beweisgründe stützt, gegenüber der Uebereinstimmung der gelehrtesten Männer nicht festhalten dürfe; denn das wäre unbesonnene Verwegenheit (inconsiderata temeritas)"[3]).

Wenngleich Berti zugibt, daß fast alle seine Zeitgenossen übereinstimmen, so behauptet er doch, Noris und Gerhard Joh. Voß hätten den Beweis erbracht, daß auch in neuerer Zeit noch viele Theologen die Fortpflanzungslehre vertreten hätten. Auch hier ist eine nähere Prüfung nothwendig.

Noris bemerkt an der betreffenden Stelle[4]): „Der gelehrte Christian Lupus theilt in einer seiner frühesten Schriften (Defensio apologiae de anima ovi cap. 15) mit, die Doktoren der Marburger Universität vertheidigten die These, ‚Die vernünftige Seele wird fortgepflanzt, nicht geschaffen'. In dieser Meinung befanden sich", sagt Noris, „nach dem Zeugnisse des Voß (lib. 2. hist. Pelag. part. 3. th. 1) und des Alipius Roylof (lib. 6. de Anima ad mentem S. Augustin. c. 2. §. 3) auch Andere. Der Letztere er-

[1]) De pot. q. 3. a. 9.
[2]) Siehe oben S. 219.
[3]) De theol. disc. l. 12. c. 4.
[4]) Vindiciae Augustinianae c. 4. §. 3.

wähnt namentlich Timotheus Bright von Kanterbury, Georg Sohn und Daniel Sennert, welcher mit Recht den hervorragendsten Aerzten unserer Zeit beigezählt wird und daher Beachtung beansprucht, wenn man ihm auch nicht beipflichten kann. Sennert sagt (Hypomnem. IV. cp. 14): ‚Die vernünftige Seele wurde zwar bei der ersten Schöpfung von Gott hervorgebracht und mit dem menschlichen Leibe vereinigt, erhielt aber durch die Worte „Wachset und mehret euch" die Kraft, sich fortzupflanzen und zu vervielfältigen. Denn das Wesen der vernünftigen Seele ist nicht in sich vollendet wie das des Engels, so daß sie für sich allein bestehen würde, sondern sie ist der zweite Bestandtheil des Menschen, der den menschlichen Leib informirt; wie nun jene Vereinigung mit dem Körper ihrem Adel keinen Eintrag thut, so auch nicht diese Fortpflanzung mit dem Samen'. Sennert fügt ferner bei: ‚Was Dom. Fienus für falsch, absurd und der katholischen Religion zuwider erachtet, daß nämlich die Seele fortgepflanzt werde, das ist vollkommen wahr und der hl. Schrift entsprechend'".

An erster Stelle also citirt Noris aus Lupus die Marburger Doktoren. Ob er aber nicht wußte, daß die Marburger Universität lange vor Lupus' Zeiten schon lutherisch war? Voß, den er weiter als Zeugen aufführt, berührt unsern Gegenstand nur flüchtig und sagt: „Diese Meinung (daß wie der Leib vom Leibe so die Seele von der Seele stamme) vertrat in unserer Zeit der ausgezeichnete Theolog Georg Sohn (Tom. II. Loc. de pecc. orig.) und Philipp van Marnix von St. Aldegonde". Diesen Marnix aus Holland nennt aber Strada ingeniosissime impius; er war Calvinist und stürmischer Helfershelfer Calvin's bei seinen Umsturzbestrebungen. — Roylof seinerseits erwähnt den Arzt Bright; dieser gehörte aber, wie mir ein glaubwürdiger englischer Priester versicherte, dem anglikanischen Bekenntnisse an. Ferner nennt Roylof Daniel Sennert, und Noris rühmt ihn als gefeierten Arzt, indem er seine eigenen Worte anführt, ohne sie jedoch zu billigen. Auch dieser Sennert war lutherischer Arzt und zwar aus Wittenberg. Es bleibt uns also noch der von Roylof und Voß genannte Georg Sohn. Aber schon weil der Calvinist Voß ihn unter die vorzüglichen Theologen rechnet, hätte Noris zweifeln sollen, ob er Katholik sei. Es steht der Name dieses vorzüglichen Theologen auf dem Index des Trienter Concils (I. class.).

Wir finden also bei Noris keineswegs viele innerhalb d Kirche stehende Theologen, die in neuerer Zeit noch dem Gen ratianismus gehuldigt hätten, sondern nur Häretiker und zwar fa lauter Aerzte. So steht denn die Uebereinstimmung der Theologen wie wir sie oben darlegten, unzweifelhaft fest.

Ist es auch erlaubt, sich über die einmüthige und constant Lehre der Theologen hinwegzusetzen in jenen Dingen, welche i keiner Weise die Glaubens- oder Sittenlehre berühren, wie z. B. i vielen Fragen der Naturphilosophie oder der Geschichte; geht ei Widerspruch auch dort an, wo sie zwar ihre Meinung aussprechen, aber nicht eine Lehre, die mit Sicherheit von den Rechtgläubigen festzuhalten sei, vortragen; so kann es doch nicht gestattet sein, ihre Einstimmigkeit entgegenzutreten, wenn sie einen Satz, der irgendwi mit dem Glauben zusammenhängt, ohne Schwanken zu dem ihrigen machen, womit wir freilich nicht sagen wollen, daß die Schuld, di mit solchem Widerspruch begangen wird, stets gleich groß und nich nach Verschiedenheit des Gegenstandes verschieden sei.

Es kann nämlich eine Wahrheit in doppelter Weise zum Glau ben oder zur katholischen Lehre gehören. Entweder ist sie selbs Objekt des katholischen Glaubens, oder aber sie steht mit den Glau benssätzen in Verbindung, wie z. B. Alles, was aus den Glaubens sätzen in richtiger Folgerung abgeleitet wird, oder was zu ihre genaueren Erklärung erforderlich ist. Wir unterscheiden daher zwische katholischer Lehre im engeren Sinne, welche nur die Dogmen um faßt, und katholischer Lehre im weiteren Sinne, welche zugleich mi den Dogmen das umschließt, was außerdem in der Kirche allgemei angenommen wird. Wer für den Theologen freie Hand beanspruch alles das zu bekämpfen, was nicht Objekt des katholischen Glauben ist, aber doch allgemein in der katholischen Kirche festgehalten wird irrt sich sehr. Es ist ebenso viel wie behaupten, man dürfe einer Menschen alle möglichen Wunden schlagen, ihn auch irgend eine Gliedes berauben, wenn man ihm nur das Leben lasse. Woher kommt es denn, daß die Kirche selbst nicht nur gewisse Meinunge als häretisch verurtheilt, sondern auch anderer Qualificationen sic bedient, wie: erroneae, haeresim sapientes, piarum aurium offen sivae, temerariae? Wie derjenige, der den eigentlichen katholische Glaubenssätzen sich widersetzt, die Schuld der „Häresie" auf sic ladet, so wird jener, der von andern Wahrheiten abweicht, die mi

dem katholischen Glauben in Verbindung stehen und darum die allgemeine Ueberzeugung für sich haben, mit einer der übrigen kirchlichen Schuldbestimmungen belegt. Demgemäß ist es nicht allein dann Pflicht sich dem Consensus der Theologen zu unterwerfen, wenn sie eine Wahrheit als Objekt des katholischen Glaubens hinstellen, sondern auch dann, wenn sie einen Satz vermöge seines Zusammenhanges mit dem Glauben als gewiß bezeichnen.

Das also ist der Grund, warum wir sagen, wer der gesammten Schule in Fragen, welche die Glaubens- oder Sittenlehre berühren, entgegentrete, sei entweder Häretiker oder nähere sich der Häresie, indem er eine damit verwandte Schuld auf sich ladet.

Wie es aber geschehen könne, daß eine Lehre, über die einzelne Väter zweifelten, später ohne Beeinträchtigung der Auktorität dieser Väter für sicher gehalten, ja auch als Dogma angenommen werden könne, das finden wir bei Melchior Canus klar dargelegt. In seiner Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele[1]) macht er sich an erster Stelle die Einwendung, nach der Lehre des hl. Augustin sei es keine Sache des Glaubens, ob die vernünftigen Seelen durch Zeugung sich fortpflanzen, oder für jeden einzelnen Menschen stets auf's Neue aus Nichts geschaffen werden. Diese Schwierigkeit löst er also: „Frage des Glaubens (quaestio fidei) kann etwas in doppeltem Sinne sein, je nachdem wir es seiner Natur nach oder in seiner Beziehung zu uns betrachten. Seiner Natur nach ist das Sache des Glaubens, was Gott der Kirche geoffenbart hat, obwohl vielleicht die Meisten es nicht kennen, wie z. B. daß der hl. Geist vom Vater und Sohn zugleich ausgehe, oder daß die Seelen der vollkommnen Gerechten sofort nach dem Tode zur Anschauung Gottes gelangen. In Bezug auf diese beiden Punkte konnte man ehedem verschiedener Ansicht sein und unbeschadet des Glaubens sich dafür und dagegen aussprechen, da Nichts von der Kirche klar definirt war. Solche Fragen wurden nicht immer in Beziehung auf uns als Glaubensfragen betrachtet, sondern gelehrte Männer hielten ohne Eintrag für den Glauben die gegentheilige Meinung fest. So behauptete Augustinus, es sei keine Frage des Glaubens, ob die vernünftige Seele durch Fortpflanzung entstehe. Da aber später der Satz, daß die Seele nicht durch

[1]) De locis theol. lib. 12. c. 14. (Resp. ad I.)

Zeugung, ſondern durch Schöpfung entſtehe, durch die Uebereiſtimmung der Theologen und aller Gläubigen feſt begründet worden iſt, ſo gehört nunmehr dieſer Gegenſtand ohne Zweifel zum Glauben[1]). Jedoch wenn auch derſelbe eine Zeit lang controvers war, ſo gilt doch nicht das Gleiche von der Unſterblichkeit der Seele, welche von den Katholiken nie in Zweifel gezogen wurde".

Es ſei noch eine andere Stelle von Canus angeführt, welche zeigt, wie durch die bloße Uebereinſtimmung der Theologen ohne ausdrückliche Definition der Kirche Glaubensfragen entſchieden werden können[2]). „Die Väter des Concils von Vienne ſagen: ‚Die Katholiken müſſen ſich für die Meinung, daß ſowohl den Kindern als den Erwachſenen in der Taufe die heiligmachende Gnade und die Tugenden mitgetheilt werden, als für die wahrſcheinlichere und mehr mit der Lehre der neueren Theologen übereinſtimmende entſcheiden' (tanquam probabilior et doctorum modernorum theologiae magis consona et concors eligenda)[3]). Wenn alſo in einer Frage, die einſtens bei den Theologen der Schule ſelbſt ſtreitig geweſen, die einmüthige Lehre der ſpätern bei den Concilsvätern in ſolchem Anſehen ſtand, um wie viel mehr müſſen wir die Wahrheiten, die jederzeit von der Schule vertreten wurden, feſthalten und hochachten. Und wenn ſchon die allgemeinere Meinung neuerer Theologen dem Concil als maßgebend galt und es zur definitiven Erklärung veranlaßte, daß jene Anſicht feſtzuhalten ſei, was dann wenn alle Theologen nicht mit bloßen Meinungen, ſondern mit beſtimmten Sätzen ohne Schwanken vor uns hintreten? Würde das Concil von Vienne für ſolche in der Schule entſchieden aufrecht gehaltene Sätze nicht mit noch ſchwereren richterlichen Qualificationen eingeſtanden ſein"?[4])

[1]) Nunc autem, quum post ea tempora theologorum fideliumque omnium consensu firmatum sit, animum non per generationem sed per creationem existere, sine dubio ad fidem illa quaestio pertinet.

[2]) Lib. 7. c. 4.

[3]) Clement. De summa trin.

[4]) Si opinatio ipsa theologorum recentiorum communis fidem faciat concilio illudque inclinat, ut definiat, hujusmodi opinationem esse tenendam, quid si non ex opinione, sed ex certo et minime cunctabundo animo quidquam theologi omnes perfinierint? An non existimas, concilium Viennense pro ejusmodi dogmatis firmiter a tota schola receptis graviore censura judicaturum?

Gibt es aber wirklich keine klare und beſtimmte Entſcheidung der Kirche über unſern Fragepunkt? Wir können jetzt eine ſolche nachweiſen; und es iſt nur merkwürdig, daß bisher kein Theologe ſich auf dieſelbe berufen hat. Als vor einigen Jahrzehnten in einem Kreiſe von Gelehrten zu Rom der Gegenſtand verhandelt wurde, machte einer derſelben zuerſt auf ſie aufmerkſam. Unter dem Pontificate Benedict XII. (1334—1342) begehrten die Armenier die Wiedervereinigung mit der Römiſchen Kirche, und es wurde ihnen vom Papſte zur Bedingung geſtellt, daß ihre Biſchöfe auf einer Synode gewiſſe Irrthümer gegen den Glauben feierlich verwerfen ſollten. Unter dieſen Irrthümern iſt an fünfter Stelle folgender verzeichnet: Quod anima humana filii propagatur ab anima patris sui sicut corpus a corpore, et angelus etiam unus ab alio; quia cum anima humana rationalis existens et angelus existens intellectualis naturae sint quaedam lumina spiritualia ex se ipsis propagant alia lumina spiritualia [1]). In dem Antwortſchreiben der Biſchöfe aber heißt es wörtlich: Hic error, quod anima hominis propagetur ab anima patris sui sicut corpus a corpore . . . semper fuit excommunicatus in ecclesia Armenorum et maledictus sit [2]).

[1]) Raynaldi Annales eccles. a. 1341 nr. 48; cf. a. 1346 nr. 68.

[2]) Martene Vet. Monum. Tom. VII. p. 319. Cf. Rayn. Ann. a. 1341 nr. 70.

Die Nothwendigkeit der Gaben des hl. Geistes zum Heile

nach der theologischen Summa des hl. Thomas.

von

J. Rodewig S. J.

II.

Der unabhängige Gebrauch der natürlichen Fähigkeiten. — Den früher entwickelten[1]) allgemein giltigen Grundsatz, wonach der vollkommene Besitz eines Vermögens im Gegensatze zu dem unvollkommenen einen unabhängigen, d. h. durch keine vorläufige Anregung bedingten Gebrauch mit sich bringt, wendet der angeführte Text (1. 2. qu. 68. a. 2. corp.) in dem nun folgenden Abschnitt auf den Gebrauch der vom Menschen besessenen potentialen Vermögen und Fähigkeiten an. In der Prämisse war gezeigt worden, daß der Mensch die natürlichen Fähigkeiten in vollkommener Fassungsweise innehabe, die übernatürlichen aber in unvollkommener.

Die logische Schlußfolgerung aus obiger Lehre bezieht sich nun auf den Gebrauch beider Arten von Kräften, und fällt demgemäß das Doppelurtheil, daß der Mensch einerseits mit seinen natürlichen Kräften unabhängig wirken, das heißt sie zu ihren Acten überführen könne durch eigene Selbstbestimmung; daß er aber andererseits von seinen übernatürlichen Potenzen nur dann activen Gebrauch zu machen im Stande sei, wenn er außer dem allgemeinen göttlichen Concurs noch eine besondere Anregung von Gott erhalte.

Die Schlußfolgerungen für die natürlichen Fähigkeiten kleidet der Text in die folgenden Worte: „Sic igitur quantum ad ea,

[1]) H. 1. S. 121.

quae subsunt humanae rationi, in ordine scilicet ad finem connaturalem homini, homo potest operari per judicium rationis; si tamen etiam in hoc homo adjuvetur a Deo per specialem instinctum, hoc erit superabundantis bonitatis. Unde secundum philosophos non quicumque habebat virtutes morales acquisitas, habebat virtutes heroicas vel divinas."

Gegenstand des in diesen Worten enthaltenen Urtheiles sind offenbar die natürlichen potentialen Fähigkeiten des Menschen, welche mit seinem naturgemäßen Ziele in Verbindung stehen, sowohl diejenigen, welche der Mensch ohne sein Zuthun direct von der Natur empfängt, als auch jene, die er durch eigene natürliche Thätigkeit erwirbt; zu den erstern gehören hauptsächlich Verstand und Wille, zu den letztern die natürlichen erworbenen Tugenden des Erkenntniß- und Begehrungsvermögens. Daß insbesondere auch an Letztere hier ausdrücklich gedacht wurde, beweist die im Texte unmittelbar folgende Erwähnung der erworbenen moralischen Tugenden der Philosophen.

In Bezug auf die ganze Klasse dieser natürlichen Kräfte wird nun als logische Folgerung aus der vorausgeschickten Prämisse die Behauptung aufgestellt, daß „der Mensch mit ihnen wirken kann durch das Urtheil der Vernunft". Das „Wirken vermittelst des Urtheiles der eigenen Vernunft" stellt beim Menschen nichts Anderes als den Begriff unabhängigen und selbständigen Wirkens dar; denn es entspricht dem in der Prämisse gebrauchten Ausdrucke: per se operari; dasselbe muß demnach gemäß den früher gegebenen Erklärungen ein solches Wirken sein, wozu der Mensch sich selbst von Innen heraus bestimmt, freilich unter Voraussetzung des allgemeinen göttlichen Concurses, jedoch ohne die darüber hinausgehende Hülfe einer besondern Anregung durch Gott. Wir haben hier genau jenen Fall, der am Anfange des Corpus kurz und treffend characterisirt wurde durch die Bemerkung: „sufficit instinctus rationis."

Nach diesen Erwägungen läßt sich also die in der Conclusion niedergelegte Behauptung in die Worte fassen: der Mensch kann die Acte der natürlichen Fähigkeiten und der erworbenen Tugenden hervorbringen ohne eine vorherige Anregung Gottes und durch bloße Selbstbestimmung. Auf diesem

Gebiete gleicht der Menſch, gemäß den von Thomas früher angeführten Beiſpielen, der Sonne, weil er die ſelbſtgenügende Quelle ſeines Lichtes, das heißt ſeiner natürlichen Handlungen ſein kann; er gleicht auch dem Meiſterarzte, weil er durch eigenes Ermeſſen und Wollen zu den bezüglichen Operationen ſich beſtimmen kann.

Durch das Geſagte iſt die Nothwendigkeit einer göttlichen Anregung bereits hinlänglich vom Gebiete der Natur ausgeſchloſſen; um aber das Verhältniß zwiſchen einem ſolchen Einfluſſe Gottes und den natürlichen Handlungen des Menſchen in noch helleres Licht treten zu laſſen, fügt Thomas die weitere Bemerkung hinzu: „Wenn jedoch auch auf dieſem Gebiete dem Menſchen von Gott eine Hülfe geleiſtet werden ſollte durch ſpeciellen Antrieb, ſo wird dieſes das Werk einer überfließenden Gütigkeit Gottes ſein.“

Ueber das Wort „instinctus“, welches im lateiniſchen Texte dieſer Bemerkung gebraucht wird, haben wir bereits früher geſprochen: Der hl. Lehrer bedient ſich desſelben in Bezug auf Gott in allen Theilen gegenwärtiger Abhandlung zur Abwechſelung und als Synonym für jene „motio divina“ und „inspiratio divina“, in welcher er bereits im erſten Artikel die Beſtimmung und den Zweck der Gaben gefunden hat. An unſerer Stelle verbindet er das Wort noch mit dem Adjectiv „specialis“; nicht um eine ſpecielle Art von göttlichen Antrieben zu bezeichnen, ſondern um die Anregung Gottes, die ſpeciell zum übernatürlichen Wirken nothwendig iſt, von dem allgemeinen Concurſe Gottes ſchärfer zu unterſcheiden. Der hier gemeinte göttliche Einfluß wird zunächſt „instinctus“ genannt, weil er anregt und antreibt, während der gewöhnliche Concurs Gottes nur mitwirkt; und er wird ferner „specialis“ genannt, weil er nur für ein ſpecielles Wirken des Menſchen, nämlich für das übernatürliche, nothwendig iſt, während der gewöhnliche Concurs für jedes Wirken des Menſchen und überhaupt aller Geſchöpfe erfordert wird. Die Bezeichnung „instinctus specialis“ bringt alſo auf ſehr prägnante Weiſe die eigenthümliche Natur der hier gemeinten göttlichen Anregung zum Ausdrucke und zwar in doppeltem Gegenſatze zum allgemeinen Concurſe.

Wie nun vom gewöhnlichen Concurſe kurz vorher gelehrt worden war, daß er zu dem Wirken jeder Natur ein nothwendiges Erforderniß ſei, ſo wird von den beſondern göttlichen Antrieben

im vorliegenden Textsatze entschieden, daß sie auf dem Gebiete des rein natürlichen menschlichen Handelns nur „die Wirkung einer überfließenden Thätigkeit Gottes seien", d. h. an und für sich nicht erfordert werden. Da die Gütigkeit Gottes Alles reichlich gibt, was nur immer nothwendig ist, so kann eine „überfließende Gütigkeit" sich nur darin offenbaren, daß sie zuweilen selbst solche Wohlthaten spendet, auf welche wegen der Abwesenheit jeder Art von Nothwendigkeit nicht der geringste Anspruch erhoben werden kann. Für solche Wohlthaten ausnehmender Gütigkeit hält die Summa directe Anregungen Gottes, wenn sie den Menschen auf dem Gebiete der Natur und zum Zwecke natürlicher Acte gegeben werden.

Eine Bestätigung seiner Meinung findet der hl. Thomas in der Lehre der Philosophen. Der Text fährt nämlich so fort: „Und deßhalb hatte nach den Philosophen nicht ein Jeder, welcher die erworbenen moralischen Tugenden besaß, die heroischen oder göttlichen Tugenden."

Daß unter diesen Philosophen die weisen Denker des Alterthums verstanden werden, beweist der Gebrauch des Imperfectes „habebat"; und ein Rückblick auf den vorhergegangenen Artikel 1 läßt uns schließen, daß die Bemerkung sich speciell auf eine bezügliche Lehre des Aristoteles beziehen müsse. Denn auf ihn und seine Lehre hatte sich der Artikel 1 schon dreimal berufen, und insbesondere die Ansicht desselben über die von ihm so benannten „heroischen oder göttlichen Tugenden" erwähnt und erklärt. Nach den dort gemachten Mittheilungen waren sie ihm solche Tugenden, welche in Verbindung stehen mit göttlicher Eingebung und Anregung, während die selbsterworbenen moralischen Tugenden dieser höhern und äußern Anregung entbehren. An unserer Stelle wird nun weiter berichtet, daß die Philosophen lehren, nicht Jeder, welcher die moralischen Tugenden besitze, sei auch mit den heroischen und göttlichen ausgestattet. Nach Aristoteles sind also offenbar die letztern nicht erfordert für die Existenz und Thätigkeit der erstern; und mithin können nach ihm ganz gut natürliche Tugenden existiren und vom Besitzer zu guten Werken gebraucht werden ohne die Hülfe göttlicher Anregungen. Der große Philosoph bestätigt demnach einigermaßen die theologische Lehre des Aquinaten.

Die Nothwendigkeit göttlicher Anregung für übernatürliches Handeln. — Im Vorstehenden ist die Nichtnothwendigkeit eines anregenden Eingreifens Gottes zum Wirken des Menschen mit seinen natürlichen Kräften nachgewiesen worden: sie ergab sich als logische Folgerung aus der vollkommenen Besitzesweise der Natur. Im Gegensatze hierzu wird nun im Folgenden die Nothwendigkeit solcher Antriebe Gottes für das Handeln des Menschen mit seinen übernatürlichen Fähigkeiten dargethan. „Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet, secundum quod est aliqualiter et imperfecte informata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus sancti".

Das in diesem Satze enthaltene Urtheil soll sich offenbar auf alle übernatürlichen Fähigkeiten des Gerechten erstrecken. Das zeigt vor Allem die ganz allgemein gefaßte Bestimmung „in ordine ad finem ultimum supernaturalem", woraus hervorgeht, daß überhaupt alle Kräfte hier gemeint sind, deren Thätigkeit auf das übernatürliche Ziel als solches gerichtet ist. Dieselbe Ausdehnung auf alles Uebernatürliche wird auch vom Zusammenhange der ganzen Argumentation gefordert. Denn der gegenwärtige Textabschnitt handelt im Gegensatze zum vorausgehenden von „den übernatürlichen Vollkommenheiten, mit welchen der Mensch von Gott ausgestattet ist durch die theologischen Tugenden". Da nun aber die letzteren von Thomas als die dreifache Grundquelle jedes übernatürlichen Handelns gefaßt werden, aus welcher alle andern übernatürlichen Tugenden erfließen, so kann dasjenige, worüber der vorliegende Satz ein Urtheil fällen will, nichts Anderes sein als der Gebrauch der übernatürlichen Tugenden im Allgemeinen, welche in ihrer Gesammtheit die ganze active übernatürliche Vollkommenheit des Menschen bilden. Von dem Gebrauche dieser Tugenden nun sagt der Text, daß für denselben „die Bewegung durch die Vernunft nicht ausreiche, wenn nicht von oben her der Antrieb und die Bewegung des hl. Geistes dazu komme" (non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus sancti).

Mit den Ausdrücken „motio rationis" und „instinctus" oder „motio Spiritus sancti" hat uns die bisherige Auseinandersetzung

durchaus bekannt gemacht. Mit motio rationis wird die Selbstanregung bezeichnet, durch welche der Mensch seine Potenzen von Innen heraus zur Thätigkeit bestimmt und überführt. Dieser Selbstanregung durch das innere Bewegungsprincip steht als Gegensatz „der Antrieb Gottes" oder „die Bewegung Gottes" gegenüber. An unserer Stelle sind größerer Deutlichkeit halber diese beiden Ausdrücke mit einander verbunden, und statt Gott ist überdies, wie an manchen ähnlichen Orten, speciell der hl. Geist genannt. Dieser Antrieb des hl. Geistes nun bezeichnet die Anregung der menschlichen Potenzen durch das äußere Bewegungsprincip, durch Gott. Demnach läßt sich vorliegendes Urtheil auch so wiedergeben: „Für den Gebrauch der übernatürlichen Fähigkeiten reicht die Selbstanregung des Menschen nicht aus, sondern es muß die höhere Anregung Gottes hinzu kommen".

Daß diese Ausdrucksform wirklich den vom Auctor beabsichtigten Sinn des Satzes genau darstellt, beweist ein Blick auf die Argumentation. Denn dem Gange derselben gemäß soll diese These nur die specielle Anwendung einer allgemeinen Prämisse auf den besondern Fall der menschlichen Uebernatur sein. Die Prämisse ist vorausgeschickt worden und besagte, daß ein Ding, welches eine Natur oder Kraft nur auf unvollkommene Weise besitze, mit denselben nur dann wirken könne, wenn es von dem Andern, das heißt dem vollkommenen Besitzer, bewegt werde („Id quod imperfecte habet naturam aliquam vel formam aut virtutem, non potest per se operari, nisi ab altero moveatur"). Das Zutreffen des Vordersatzes dieser Prämisse auf den speciellen Fall der übernatürlichen Tugenden, steht in der Argumentation bereits fest; denn daß der Mensch dieselben auf unvollkommene Weise besitze, ist früher nachgewiesen worden und wird nochmals in vorliegendem Textesabschnitte wiederholt, nämlich in den Worten: „Ad finem ultimum supernaturalem ratio movet, secundum quod est aliqualiter et imperfecte informata per virtutes theologicas". Als Gegenstand des fraglichen Urtheils bleibt also nur der Nachsatz obiger Prämisse übrig: dasselbe kann nur darin bestehen, daß es die allgemeine Behauptung, welche in diesem Nachsatze enthalten ist, jetzt ebenfalls auf den speciellen Fall der übernatürlichen Tugenden anwendet. Wenn mithin Thomas an unserer Stelle vom Wirken mit diesen Tugenden sagt: „Non sufficit ipsa motio

rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus sancti", ſo finden dieſe Worte ihre erklärende Parallelſtelle in den frühern der Prämiſſe: „Non potest per se operari, nisi ab altero moveatur". Der Sinn beider Ausſprüche muß identiſch ſein; der erſte Theil des Urtheiles „non sufficit ipsa motio rationis" muß dasſelbe ſagen wollen, wie der entſprechende der Prämiſſe, nämlich: „non potest per se operari"; und die Bedingung des Urtheiles „nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus sancti" muß dieſelbe Bedeutung haben wie die Bedingung der Prämiſſe „nisi ab altero moveatur". Somit zwingt uns der Gang der Argumentation zu der Annahme, die Lehre unſeres Textes könne durchaus keine andere ſein als dieſe, daß für den Gebrauch der übernatürlichen Fähigkeiten die Selbſtanregung des Menſchen nicht ausreicht, ſondern daß als nothwendige Vorbedingung die Anregung Gottes vorhergehen muß.

Damit der adäquate Sinn dieſer Lehre völlig hervortrete und fixirt werde, müſſen wir noch die Frage nach der Ausdehnung der Nothwendigkeit jener göttlichen Anregungen erheben und zu löſen ſuchen. Wir fragen alſo: Will die Summa die Nothwendigkeit der göttlichen Anregungen ausdrücklich auf jedes einzelne Handeln des Menſchen ausdehnen, ſo daß nach ihrer Lehre der Menſch unvermögend ſei, ſogar einen einzigen übernatürlichen Act zu ſetzen ohne dieſen vorherigen Anſtoß von Gott? — Genaue Unterſuchung des Thatbeſtandes kann, ſo glauben wir, auf dieſe Frage nur eine bejahende Antwort geben. Zuerſt verlangt der bisherige Gang der Thomaſiſchen Beweisführung eine ſolche Ausdehnung; ſie ergibt ſich als logiſche Folgerung aus der Anwendung der für alle unvollkommenen Beſitzer eines Vermögens giltigen Prämiſſe auf einen beſondern Fall. Die Prämiſſe behauptet, wie früher gezeigt wurde, die Nothwendigkeit der anregenden Bewegung für jedes einzelne Handeln des unvollkommenen Beſitzes. Mithin zwingen uns die Geſetze logiſchen Schließens zu der Annahme, daß Thomas in der gezogenen Folgerung die Nothwendigkeit der anregenden Bewegung durch Gott ebenfalls für jedes einzelne übernatürliche Wirken des Menſchen, für jeden einzelnen übernatürlichen Tugendact zu behaupten beabſichtigt. Sodann läßt die Folgerung ſelbſt, in ihrem eigenen Wortlaute betrachtet, nur dieſe Deutung zu. Der Satz lautet:

„In Bezug auf das übernatürliche letzte Ziel ist die eigene Bewegung der Vernunft nicht zureichend, wenn nicht von Oben der Antrieb und die Bewegung des hl. Geistes dazu kommt." Offenbar läßt sich der Satz in dieser Fassung nicht halten, wenn wir annehmen, der Gerechte vermöge in Wirklichkeit, ohne die Hülfe göttlicher Anregung durch bloße Selbstbestimmung einige übernatürliche Tugendacte, etwa die leichtern, zu verrichten. Ohne willkürliche Vergewaltigung des Textes wird es also unmöglich sein, den Ausspruch so zu deuten, als ob er die hier gemeinten göttlichen Anregungen bloß für gewisse übernatürliche Tugendwerke des Gerechten fordere.

Aber, so könnte man einwenden, Thomas hat in unserm Satze direct nur die schließliche und wirkliche Erreichung des übernatürlichen Zieles im Auge, nicht aber alle die einzelnen Schritte, welche der endlichen Erreichung vorhergehen und uns dem Ziele bloß jedesmal ein wenig näher bringen; er will also sagen, das letzte Ziel selbst könne ohne gelegentliches Eingreifen Gottes nicht endgiltig erreicht werden; daraus folgt jedoch nur, daß in der Gesammtzahl von Schritten, das heißt von übernatürlichen Tugendhandlungen, wodurch das Ziel erreicht wird, wenigstens einer oder auch einige sein müssen, die ohne göttlichen Antrieb nicht geschehen können; es folgt aber nicht nothwendig, daß dieser Antrieb für jeden einzelnen Schritt zum Ziele, das heißt für jeden übernatürlichen Tugendact, nothwendig sei. Allein wir müssen durchaus leugnen, daß unser Text direct nur von der schließlichen Erreichung des übernatürlichen Zieles handle. Denn er sagt nicht: „Zu der Erreichung des letzten Zieles ist die Bewegung der Vernunft unzureichend", sondern er bedient sich des viel allgemeinern Wortlautes: „In Bezug auf das letzte übernatürliche Ziel" (in ordine ad finem ultimum supernaturalem). Da nun jede einzelne übernatürliche Handlung des Gerechten wesentlich und nothwendig „in Bezug auf das letzte Ziel" steht, so will der Text direct von diesen Handlungen als den Schritten zum Ziele reden, und nur indirect, das heißt durch die Handlungen, von der schließlichen Erreichung des Zieles. Daß dieses der directe Sinn des Satzes sein muß, beweist und verlangt überdies mit der offenbarsten Klarheit der Gang und Zusammenhang der Argumentation, wie bereits oben S. 235 f. weitläufig gezeigt worden ist. Denn Thomas

beweist die Nothwendigkeit göttlicher Anregungen zum Heile eben dadurch, daß er zeigt, ohne dieselben vermöge der Gerechte nicht übernatürlich zu wirken; aus dieser letztern Wahrheit erfließt ihm dann als Endconclusion die andere, daß der Gerechte ohne jene helfenden Antriebe von Oben das letzte Ziel oder das Seelenheil unmöglich erreichen könne.

Die vorgetragene Lehre von der Erforderlichkeit der Antriebe wird im Folgenden bekräftigt durch Citirung und Erklärung zweier Schriftstellen; der Artikel fährt nämlich in engem Anschlusse an das Gesagte so fort: „Secundum illud Rom. 8, 14: Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt ... et haeredes[1]); et in Psalm. 142, 10 dicitur: Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam; quia scilicet in haereditatem illius terrae beatorum nullus potest pervenire, nisi moveatur et deducatur a Spiritu sancto".

In beiden Schrifttexten findet die Summa die gleiche Wahrheit, und spricht diese aus in der beigefügten Erklärung, welche mit glücklichem Takte die characteristischen Worte beider Sätze bewahrt und verbindet, indem sie sagt: „Zu der Erbschaft jenes Landes der Seligen kann Keiner gelangen, wenn er nicht bewegt und geleitet wird vom hl. Geiste." — Ob diese Wahrheit wirklich in beiden Bibelstellen objectiv enthalten sei oder nicht, haben wir hier nicht zu untersuchen; während dies übrigens von dem Satze des Römerbriefes wohl kaum einem Zweifel unterliegt, dürften die Worte des Psalmes vielleicht mehr Schwierigkeit bieten. Wenn wir also die hier gegebene Auslegung als richtig voraussetzen, sehen wir alsbald, daß dadurch die Lehre von der Nothwendigkeit göttlicher Anregungen bestätiget wird.

Denn im Römerbriefe wird als unumgängliche Bethätigung und Hauptprobe der übernatürlichen Kindschaft Gottes und des daraus folgenden Erbrechtes auf die Seligkeit gefordert, daß man

[1]) Der Zusatz „et haeredes" zu dem wie es scheint aus dem Gedächtnisse citirten V. 14 ist aus V. 17 genommen; Thomas bringt so in Kürze den vollen Gedanken des Apostels zum Ausdrucke. Denn die Verse 15 und 16 enthalten nur den Beweis für die Behauptung des Verses 14; und der Vers 17 nimmt in den Worten „Si autem filii, et haeredes," den durch die eingeschobene Beweisanführung unterbrochenen Gedanken wieder auf, um ihn zu vollenden.

ı Leben, in den Handlungen, vom hl. Geiste angetrieben werde. lithin werden hier die göttlichen Antriebe dargestellt als noth-endig für den Gerechten, und zwar sind sie nothwendig für die rbschaft, das heißt für das letzte Ziel, weil sie nothwendig sind ir das einzige Mittel dazu, nämlich für die übernatürlichen guten handlungen des durch die Gnade adoptirten Kindes Gottes.

Der Vers des Psalmes 142 fleht nach der Auffassung unseres luctors um die Gnade, der göttliche Geist möge den Sänger zum lande der Seligen geleiten. Hiermit wird die Seligkeit, das letzte Ziel, dargestellt als abhängig von dem Geleiten des hl. Geistes. Was Anderes können wir aber unter einem solchen Geleiten uns enken als einen Antrieb Gottes, der uns fortwährend zu den ichtigen Schritten auf dem rechten Wege, das heißt zu den über-atürlichen guten Handlungen, bestimmt und so dem seligen Lande uführt? Auf diese Weise erklärt, bekräftigt denn auch der zweite Text wie der erste die vorgetragene Lehre von der Nothwendigkeit er göttlichen Anregungen sowohl im Allgemeinen zur Erreichung es Heiles als im Besondern zur Verrichtung jedes übernatürlichen Werkes.

Nothwendigkeit der Gaben zum Seelenheile. — Die tiefdurchdachte Argumentation des Corpus ist jetzt nahezu vollen-et: es fehlt nur noch der krönende Schlußstein. Dies ist der tzt folgende Endsatz, welcher die Hauptconclusion aus der langen Beweisführung in den Worten ausspricht: „Et ideo ad illum inem consequendum necessarium est homini habere onum Spiritus sancti“.

Der Wortinhalt dieses Endurtheiles bedarf keines erklärenden ommentars. Es ist die Rede von dem übernatürlichen Ziele, in elchem die Seligkeit und das Seelenheil besteht; und es wird sagt, daß nach Ausweis des entwickelten Grundes zur Erreichung eses Zieles der Mensch der Gaben des hl. Geistes bedürfe. Das nführende „et ideo“ weist offenbar nicht bloß auf den zuletzt rhergehenden Satz, sondern auf die ganze vorausgeschickte Er-terung zurück. Denn die logische Berechtigung des gezogenen ndschlusses fußt in dem am Anfange der Argumentation aufge-lten Principe von der Nothwendigkeit der Gaben zu den gött-en Anregungen.

Ein Rückblick auf den jetzt ganz untersuchten Artikel ermöglicht es uns, den Argumentationsgang des Beweises in folgenden kurzen Syllogismus zusammenzufassen: Die Gaben sind nothwendig zu allen göttlichen Anregungen; — die göttlichen Anregungen aber sind neben den Tugenden nothwendig zu allen übernatürlichen Handlungen des Gerechten, und deßhalb zum Seelenheile; — also sind auch die Gaben neben den Tugenden dem Gerechten zu allen übernatürlichen Werken und somit zum Seelenheile erforderlich.

Die Lösung der Objectionen. — Den Text der drei Eingangs des Artikels angeführten Objectionen haben wir S. 125 f. mitgetheilt und besprochen.

Der Grund der ersten Einwendung war die im ersten Kapitel zugestandene höhere Vollkommenheit der Gaben: die Vollkommenheit der Gaben ist höher als die gewöhnliche der Tugenden; zur Erreichung des Seelenheiles ist aber eine über die gewöhnlichen Tugenden hinausgehende Vollkommenheit nicht erfordert, da diese Gegenstand des Rathes, jedoch nicht der Gebote ist; mithin sind die Gaben zum Seelenheile nicht erforderlich. Die Antwort lautet: „Ad primum ergo dicendum, quod dona excedunt communem perfectionem virtutum, non quantum ad genus operum, eo modo quo consilia praecedunt praecepta, sed quantum ad modum operandi, secundum quod moveatur homo ab altiori principio“. Die Vollkommenheit der Gaben, so sagt die Lösung, sei freilich höher als die der Tugenden, jedoch betreffe sie nur die Weise des Wirkens, nicht aber die Art des Werkes; die höhere Vollkommenheit, welche den Gaben wirklich zukomme hinsichtlich der Weise ihres Wirkens, beruhe auf dem Umstande, daß in ihren Acten der Mensch von einem höheren Principe bewegt werde als in den Tugendacten; hinsichtlich der Art des Werkes aber werde für die Gnadenacte keine höhere Vollkommenheit in Anspruch genommen als für die gewöhnlichen Tugendwerke.

Der hier ausgesprochene Gedanke ist uns nicht mehr neu; er ist eine kurze Wiederholung dessen, was in der speculativen Erörterung des ersten Artikels weitläufig dargelegt wurde.

Eigens und eingehend wird die Frage nach dieser höhern Vollkommenheit behandelt in dem 8. Artikel vorliegender Quäſtion;

er Gedanke, welcher dort vorgebracht wird, ist aber vollständig erselbe wie hier, nämlich daß der Grund der höhern Vollkommenheit der Gaben in dem höhern Beweger (altior motor) zu uchen sei, das ist in Gott oder dem hl. Geiste, welcher die Acte derselben bewirke.

Es ist nicht nöthig, noch darauf aufmerksam zu machen, wie sehr und wie offenbar diese Lehre der Summa von der Ansicht jener Theologen abweicht, welche, wenn auch nicht den ganzen Wesensunterschied der Gaben von den Tugenden, so doch einen großen Theil desselben gerade in die ungewöhnliche und außerordentliche Natur der bezüglichen Werke verlegen. Hier schreibt Thomas in ebenso vielen Worten, der Unterschied liege nicht in den Werken, sondern in dem Wirken, weil die Gabenacte von Gott, die Tugendhandlungen von Menschen gewirkt würden.

Die zweite Objection theilt die moralischen Beziehungen des Menschen in zwei große Klassen ein, nämlich in die zu Gott und die zu dem eigentlichen irdischen Leben, und läßt sich in folgenden Syllogismus fassen: Es reicht zum Seelenheile hin, wenn der Mensch in diesen beiden Klassen von Beziehungen wohl geordnet ist; nun aber werden diese Beziehungen durch die theologischen und moralischen Tugenden recht geordnet; somit sind die Tugenden allein ohne die Gaben zum Seelenheile genügend. — Die Antwort lautet: „Ad secundum dicendum, quod per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus sancti, ratione jam dicta in corp. art.“ Es wird hier mit ausdrücklichem Hinweis auf das Corpus des Artikels bemerkt, daß, insofern es sich um das übernatürliche Ziel handelt, die theologischen und moralischen Tugenden den Menschen in den beiden genannten Beziehungen zwar ordnen, jedoch unmöglich so vollkommen, daß er dadurch aufhöre, stets der antreibenden Bewegung des hl. Geistes zu bedürfen. Die Erklärung ist gemäß dem ausdrücklichen Hinweis in der im Corpus des Artikels niedergelegten Lehre zu suchen, welche behauptet, der Mensch vermöge die übernatürlichen Kräfte und Tugenden nur auf wesentlich unvollkommene Weise zu besitzen, und die Folge davon sei, daß er diese Kräfte niemals zu guten gebrauchen könne, wenn nicht die göttliche Anregung ihn vorher jedesmal in Bewegung setze.

Hieraus ergibt sich, wie wir im Satze: „quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus sancti“, den Ausdruck semper zu verstehen haben, ob nämlich Thomas sagen wolle, der Mensch bedürfe jedenfalls, mag er auch mit den theologischen und moralischen Tugenden ausgestattet sein, des höhern Antriebes des hl. Geistes, oder ob der Sinn der sei, der Mensch bedürfe ungeachtet der Vervollkommnung durch die Tugenden jedesmal und für jeden einzelnen Act des Antriebes von Gott. Die Bemerkung ratione jam dicta in corpore articuli zwingt uns offenbar den letzteren Sinn festzuhalten, da dort gelehrt wird, daß der Mensch zum Wirken mit den übernatürlichen Tugenden immer, d. h. für jeden einzelnen Act, einer neuen Anregung Gottes bedürftig sei[1]).

Aus dieser Lösung, in Verbindung mit dem Hauptbeweise des Artikels, wird es hinlänglich klar, wie Thomas das gegenseitige Verhältniß zwischen den übernatürlichen Tugenden und den Gaben sich gedacht hat. Die Gaben finden ihren Zweck in den Tugenden, indem die von Gott direct bewirkten Gnadenacte dazu dienen sollen, den Gerechten zur Setzung der Tugendacte zu ermächtigen und zu veranlassen. Kein freier Tugendact kann ausgeübt werden ohne die Hülfe eines vorhergehenden unfreiwilligen Gabenactes: letzterer ist die unentbehrliche Vorbedingung zu ersterm. Diese Anschauung liegt dem Axiome zu Grunde: „Die Gaben werden zur Hülfe der Tugenden gegeben“ (Dona dantur in adjutorium virtutum), welches uns in der Summa wiederholt begegnet, wie 1. 2. qu. 68. a. 8. corp.; 2. 2. qu. 19. a. 9. 5m: qu. 52. a. 1. 1m; 3. qu. 7. a. 5. 1m und ad 1. Die zweitgenannte Stelle führt diesen Satz auf den für die Gabenlehre so wichtigen hl. Gregor zurück, während die zuletzt genannte uns mittheilt, daß er zur Zeit der Abfassung der Summa als gewöhnliche Lehre der Theologen galt („sicut enim communiter dicitur“). Die an demselben Orte angeführte Objection wollte aus diesem Axiome beweisen, Christus habe die Gaben nicht besessen, weil seine

[1]) Vgl. die ähnliche Stelle 2. 2. qu. 171. a. 2. cap. fin.: „Sicut aer semper indiget nova illuminatione, ita etiam mens prophetae semper indiget nova revelatione, sicut discipulus, qui nondum est adeptus principia artis, indiget, ut de singulis instruatur“.

Tugenden durchaus vollkommen und deshalb einer äußern Hülfe durch die Gaben nicht mehr bedürftig geweſen ſeien. Zur Löſung dieſer Schwierigkeit erklärt die Antwort näher, was unter der Hülfe, welche die Gaben den Tugenden leiſten, verſtanden werden müſſe. Sie ſei nichts Anderes als jene Hülfe, welche überhaupt Gott dem Menſchen gebe; der Menſch aber bedürfe unter allen Umſtänden, auch wenn er noch ſo vollkommen ſei, der göttlichen Hülfe; und mithin ſeien die Gaben jedem Menſchen, auch Chriſto, nothwendig. Wir ſehen, es iſt dies dieſelbe Idee, welche wir als den leitenden Gedanken des uns vorliegenden Artikels erkannt haben, nur iſt ſie kürzer und in allgemeinerer Faſſung ausgedrückt, da die Löſung der Schwierigkeit ein tieferes Eingehen auf die Weiſe, wie der Menſch der göttlichen Hülfe bedarf, nicht verlangt.

Endlich iſt die vorgetragene Lehre von dem Verhältniſſe der Gabenacte zu den Tugendacten auch noch die Mutter eines zweiten Axiomes geworden, welchem wir in der Summa begegnen; es lautet: „Die Gaben ſind die Principien der Tugenden“ (dona Spiritus sancti sunt principia virtutum). Dieſer Grundſatz wird ſowohl im Allgemeinen ausgeſprochen, wie z. B. in 2. 2. qu. 19. a. 9. ad 4., als auch im Beſondern auf einzelne Gaben in ihrer ſpeciellen Beziehung zu gewiſſen Tugenden angewendet.

Die dritte Objection ſtellt gegenüber der Lehre des hl. Gregor, daß der hl. Geiſt die Gaben als Heilmittel für menſchliche Gebrechen ſpende, wie die Weisheit für die Thorheit u. ſ. w., die Behauptung auf, die Tugenden enthielten bereits genügende Heilmittel für dieſe Mängel, und ſomit ſeien die Gaben nicht zum Heile nothwendig. Thomas erwidert: „Ad tertium dicendum, quod rationi humanae non sunt omnia cognita neque omnia possibilia, sive accipiatur ut perfecta perfectione naturali, sive accipiatur ut perfecta theologicis virtutibus; unde non potest quantum ad omnia repellere stultitiam et alia hujusmodi, de quibus ibi fit mentio. Sed ille, cujus scientiae et potestati omnia subsunt, sua motione ab omni stultitia et ignorantia et hebetudine et duritia et caeteris hujusmodi nos tutos reddit. Et ideo dona Spiritus sancti, quae faciunt nos bene sequentes instinctum ipsius, dicuntur contra hujusmodi defectus dari“.

Wir erkennen leicht, daß Objection und Lösung uns eine neue Idee zuführen, welche der bisherigen Betrachtung über die Nothwendigkeit der Gaben fremd geblieben ist. Im besprochenen Haupttheile des Artikels wurde die Erforderlichkeit der Gaben auf übernatürlichem Gebiete aus einem ganz verschiedenen Gesichtspunkte erörtert und mit einem Grunde nachgewiesen, den die vorliegende Objection auf keine Weise berührt. Somit würde selbst ein Zugestehen der hier erhobenen Schwierigkeit die vorher bewiesene Nothwendigkeit nicht aufheben. Trotzdem ist Thomas weit entfernt, den Einwand zuzugeben; er weist ihn vielmehr direct ab, indem er zeigt, daß auch in dieser neuen Hinsicht die Tugenden allein nicht hinreichen: sie seien unfähig, und zwar auf dem Gebiete der Natur ebensowohl wie in der Uebernatur, die menschlichen Gebrechen und Schwächen vollständig zu heilen: vollkommene Heilung könne nur durch die Gaben bewirkt werden. „Der menschlichen Vernunft ist nicht Alles bekannt noch Alles möglich, mag man sie nun nehmen als vervollkommnet durch die natürliche Vollkommenheit, oder mag man sie nehmen als vervollkommnet durch die theologischen Tugenden". Die hier erwähnte „natürliche Vollkommenheit" umfaßt die natürlichen Kräfte des Menschen, mithin seine Potenzen und die sie vervollkommnenden natürlichen Tugenden. Auf analoge Weise sollen die angeführten „theologischen Tugenden" die ganze übernatürliche Vollkommenheit des Gerechten repräsentiren, also alle seine übernatürlichen Tugenden (vgl. oben S. 136 ff.). Jener Satz will also die bekannte Wahrheit zum Ausdrucke bringen, daß der Mensch durch die Acte der natürlichen und übernatürlichen Tugenden weder Alles zu erkennen noch Alles auszuführen vermöge. „Deshalb vermag er (durch die Tugenden allein) nicht in Bezug auf Alles die Thorheit und die übrigen (in der Objection genannten) Gebrechen zu entfernen. Aber Jener, dessen Willen und Können Alles unterworfen ist, macht uns durch seinen Einfluß (sua motione) sicher vor aller Thorheit und Unwissenheit und Stumpfheit und Härte und allen übrigen derartigen Fehlern". Der Beschränktheit des Menschen steht gegenüber die Unendlichkeit Gottes: sein Wissen und Können sind beide unbeschränkt; und eben dadurch ist Gott in den Stand gesetzt, uns Menschen von allen jenen Gebrechen des

Erkennens und des Ausführens vollkommen zu befreien. Gott thut dies durch seinen Einfluß (sua motione) auf die menschlichen Geistesvermögen; die Mängel des Verstandes entfernt er durch göttliche Erleuchtungen, die Fehler des Willens heilt er durch göttlich angeregte Affecte. „Und deshalb heißt es, daß die Gaben des hl. Geistes, welche uns für die Anregung desselben empfänglich machen, gegen derartige Fehler gegeben werden". — Die Gabenpotenzen bereiten die Seele auf die Gabenacte vor, machen sie zu deren Aufnahme und Setzung formell empfänglich, und sind überhaupt die nothwendigen Vorbedingungen zu den Acten. Obgleich also die eigentliche Heilung der aufgeführten Fehler erst durch die Acte der Gaben geschieht, so wird doch ebenfalls mit Recht gesagt, daß auch schon die Gabenpotenzen, welche man mit dem Namen „Gaben des hl. Geistes" bezeichnet, zur Heilung jener Gebrechen gegeben werden. Hieraus aber erhellt, daß und warum neben den Tugenden die Gaben des hl. Geistes zur besagten vollkommenen Heilung nothwendig sind.

Thomas bietet uns in dieser Lösung ein neues Argument für die Erforderlichkeit der Gaben zum Seelenheile; dasselbe ist in allen wesentlichen Punkten durchaus verschieden von dem Hauptbeweise, der im Corpus des Artikels dargelegt wurde. Das Argument im Corpus will nur für das übernatürliche Gebiet gelten, das in der Lösung aber, wie ausdrücklich bemerkt wird, gerade so gut für die Natur wie für die Uebernatur. Jenes hat sein Fundament in der Besitzesweise der Kräfte, welche vollkommen sei in der Natur, unvollkommen in der Uebernatur; dieses hat seinen Stützpunkt in der Leistungsfähigkeit der Kräfte, welche beschränkt seien sowohl in Natur als in Uebernatur. Jenes erstreckt sich auf alle Fälle des übernatürlichen Handelns; dieses nur auf einige Fälle des menschlichen Erkennens und Thuns, in welchen die Macht der Tugenden nicht mehr zureicht. Jenes betrachtet die Gabenacte als vorbereitende Anregungen zu den künftigen Tugendacten; dieses als die heilenden Arzneien für schon vorhandene Uebel. — Diese vier Punkte erheben die wesentliche Verschiedenheit der beiden Argumente über jeden Zweifel.

Sehr ungleich ist überdies ihre Beweiskraft. Das erste Argument hatte wirklich die Nothwendigkeit der Gaben zum Seelenheile aus metaphysischen Principien dargethan; anders ist dies bei

dem zweiten. Dasselbe überzeugt uns zwar, daß eine vollkommen Heilung des Menschen von seinen Schwächen nur durch die Gabe geschehen könne; daß aber eine solche nicht bloß gut und wünschens werth, sondern unentbehrlich sei zum übernatürlichen Ziele, den Seelenheile, wird nicht nachgewiesen. Ferner verliert der Grund noch mehr an Werth und Kraft durch den mißlichen Umstand, daß er auch auf das rein natürliche Gebiet applicirbar ist, während die Gaben nur auf dem übernatürlichen erforderlich sind.

Wir haben es demnach hier mit einem Nachweise zu thun, welcher unvermögend ist, die wirkliche Nothwendigkeit der Gaben selbständig zu zeigen, obwohl nicht geläugnet werden kann, daß er recht gut zur subsidiarischen Bekräftigung und Beleuchtung des Hauptbeweises dienen mag. Er eröffnet jedenfalls einen neuen Gesichtspunkt nach derselben Richtung hin, welcher den Einfluß der Gaben, der schon als nothwendig erkannt ist, nun auch als anderweitig höchst wohlthätig erscheinen läßt.

Der Gedanke, daß der Mensch, selbst wenn er die Tugenden besitzt, wegen der Beschränktheit seines Wesens und der daraus entspringenden Mängel der Hülfe und Heilung durch Gott den Unbeschränkten bedarf, und daß der heilende und helfende Einfluß Gottes eben durch die Gaben dem Menschen zukommt, kehrt in der Summa überhaupt häufig wieder, namentlich in den besondern Abhandlungen über die einzelnen Gaben. Als Beispiel wählen wir die Gabe des Rathes. 2. 2. qu. 52. a. 1. ad 1. will Thomas zur Beantwortung einer Objection erklären, warum neben der erworbenen oder eingegossenen Tugend der Klugheit, vermittelst welcher der Mensch sich und Andere wohl berathen könne, noch die Gabe des Rathes erforderlich sei, durch welche der Mensch guten Rath vom hl. Geiste empfange. Als Grund gibt er an, daß die natürliche und übernatürliche Tugend der Klugheit den Menschen nicht in den Stand setze, alle einzelnen Vorkommnisse und Zufälligkeiten zu erkennen, und daß er somit eines Rathes von Gott bedürftig sei, dessen Wissen Alles umfasse: „Sed quia humana ratio non potest comprehendere singularia et contingentia, quae occurrere possunt, fit, quod ‚cogitationes mortalium sint timidae et incertae providentiae nostrae', ut dicitur Sap. 9, 14. Et ideo indiget homo in inquisitione consilii dirigi a Deo, qui omnia compre-

hendit; quod fit per donum consilii, per quod homo dirigitur quasi consilio a Deo accepto; sicut etiam in rebus humanis, qui sibi ipsis non sufficiunt in inquisitione consilii, a sapientioribus consilium requirunt". Es ist noch zu bemerken, daß in den hier nicht mitgetheilten Anfangsworten dieser Lösung ebenso ausdrücklich wie in der uns vorliegenden Stelle gesagt wird, die Rathsbedürftigkeit des Menschen, welche hier gemeint werde, sei dem natürlichen Gebiete nicht weniger eigen als dem übernatürlichen, indem weder die eingegossene noch die natürlich erworbene Tugend der Klugheit jene umfassende Kenntniß aller möglichen Zufälle verleihe. Hieraus geht hervor, daß die Rathsbedürftigkeit, welche aus der Beschränktheit der menschlichen Erkenntniß entspringt, kein Element bildet von jener Bedürftigkeit höherer Hülfe, aus welcher Thomas im Corpus unseres Artikels die absolute Nothwendigkeit der Gaben speciell und ausschließlich für das übernatürliche Gebiet ableiten will; letztere war die Bedürftigkeit übernatürlicher Anregung in den übernatürlichen Potenzen, erstere ist die Bedürftigkeit der Ergänzung und Heilung in allen Vermögen des Menschen.

Der doppelte Zweck der Gaben. — Die vorstehende Vergleichung der Antwort auf die dritte Objection mit den Ideen des Corpus ermöglicht es uns jetzt, des hl. Thomas Vorstellung von dem Zwecke der Gaben vollständiger darzulegen.

Die allgemeine Wesensbestimmung der Gaben ist, wie der erste Artikel ausführlich gezeigt hat, die Bewegungen des hl. Geistes dem Verstande und Willen des Gerechten zu übermitteln. Durch die Erfüllung dieser Aufgabe dienen aber die Gaben einem doppelten Zwecke. Die Bewegungen des hl. Geistes nämlich werden dem Gerechten gespendet in einer zweifachen Absicht. Erstens, und dieses ist ihr Hauptzweck, sollen sie seinen Verstand und Willen übernatürlich anregen, insoweit eine solche Anregung nothwendig ist, damit der Gerechte durch eigenes Handeln die übernatürlichen Tugendwerke überhaupt verrichten könne. Diese Idee wurde im Haupttheile des zweiten Artikels dargelegt. Zweitens sollen die göttlichen Bewegungen durch Erweitern der Einsicht und durch Veredeln und Stärken des Wollens und Wünschens den Gerechten frei machen oder frei bewahren von den zahlreichen Mängeln, welche, aus seiner menschlichen Beschränktheit entspringend,

ihn an manchem Guten hindern und zu manchem Bösen veranlasse würden. Dieser Gedanke wird in der Lösung der dritten Objectio vorgetragen. — Da nun die Gaben dazu bestimmt sind, die Be wegungen des hl. Geistes actuell zu übermitteln, so dienen auch si dem gleichen doppelten Zwecke. Der angegebene Hauptzwe der göttlichen Bewegungen wird auch ihr Hauptzweck; und insofer sie diesen erfüllen, sind auch sie zum übernatürlichen Ziele, den Seelenheile, jedem Gerechten unumgänglich nothwendig, und be friedigen ein Bedürfniß, welches ausschließlich der übernatürlich Mensch besitzt. Außerdem theilen sie mit den Bewegungen Gottes ebenfalls deren zweiten Zweck; und insoweit sie diesen verfolgen verbessern sie Fehler und ergänzen sie Mängel, welche dem Men schen sowohl in Natur als Uebernatur ankleben; in dieser zweiten Beziehung werden sie dann zum Seelenheile nicht mehr wesentlich erfordert, obgleich sie zu demselben und namentlich zur Erreichung höherer Vollkommenheit höchst ersprießlich und zuweilen in gewissem Sinne moralisch nothwendig sind.

Die beiden angegebenen Zwecke sind offenbar von einander verschieden; da sie jedoch nicht als feindliche Gegensätze von ein ander geschieden sind, sondern vielmehr in freundschaftlicher Ver bindung stehen, so kann es ohne Zweifel geschehen, daß ein und derselbe Gabenact beide Bestimmungen erreicht. Die selbe göttliche Erleuchtung z. B., welche durch die nothwendige An regung die übernatürlichen Verstandeskräfte in Bewegung setzt und so den Anfang der guten Werke des Gerechten bildet, kann zugleich durch ihren objectiven Inhalt die Erkenntniß desselben weit über das Nothwendige hinaus erhellen und zu dem durch Selbstanstren gung Unerreichbaren erheben, und auf diese Weise eine Hülfe sogar zur höchsten Vollkommenheit werden. Die göttliche Weisheit ist ja mächtig genug, um zwei verwandte Zwecke durch Ein Mittel zu erreichen. Und wie das hier Geschilderte für den Verstand, so kann Analoges für den Willen geschehen.

Die Summa hält in ihren Abhandlungen sowohl über die Gaben im Allgemeinen als im Besondern diese Lehre von der zweifachen Bestimmung derselben stets im Auge, und indem sie die Kenntniß dieses doppelten Zweckes bei dem Leser voraussetzt, ent wickelt sie die Einzelwirkungen der Gaben bald mit Rücksicht au den Hauptzweck, bald in Hinsicht auf den Nebenzweck, je nachden

der gerade vorliegende Fragepunkt es erfordert. So kommt es, daß zuweilen das zur Seelenrettung durchaus Nothwendige und das streng Gebotene als der Hauptgegenstand ihrer Thätigkeit beschrieben, zuweilen die höhern und höchsten Grade christlicher Vollkommenheit und die freie Ausübung der evangelischen Räthe als besondere Früchte ihres Einflusses bezeichnet werden. Zwischen solchen verschiedenen Behauptungen herrscht nicht der mindeste Widerspruch: denn der erste Fall bezieht sich auf den Hauptzweck, der zweite auf den Nebenzweck.

Die antiochenische Messe nach den Schriften des h. Joh Chrysostomus dargestellt.

Von Professor Dr. Probst in Breslau.

1. Antiochien zu Ende des vierten Jahrhundert Der h. Chrysostomus entfaltete seine Thätigkeit ebenso als Pre in Antiochien (seit dem Jahre 386), wie als Bischof von stantinopel (seit dem Jahre 397). Seine in ersterer Sta haltenen Predigten enthalten viele Bemerkungen über gottesdien Gebräuche und über die Feier der h. Messe, aus welche ein ziemlich vollständiges Bild von der Beschaffenheit derselb Antiochien herstellen läßt. Diese Thatsache ist von großer tigkeit. Obwohl nämlich die Liturgie vor Ende des vierten hunderts auch dem Ritus nach allenthalben dieselbe war, doch diese Annahme nicht allgemein recipirt, sondern muß e dadurch werden, daß man die Liturgien verschiedener Gegend sich darstellt und nicht etwa Zeugnisse über die antiochenische für die Darstellung der constantinopolitanischen verwendet. S ist vorauszusetzen, daß die im allgemeinen gleichartigen alten gien, doch auch Eigenthümlichkeiten besitzen, die offenbar ver werden müßten, wenn man die Zeugnisse für die Liturgie der Kirche zur Darstellung der Messe einer anderen Kirche be würde. Wir beschränken uns daher in der nachfolgenden Al lung auf die Schriften und Predigten, welche der Heili Antiochien verfaßte und vortrug, d. h. wir stellen bl antiochenische Messe dar.

Der große Homilet wirkte zu Antiochien in einer Zeit 386—397), die für die Liturgie große Bedeutung besitzt. B hatte die Messe bereits abgekürzt, und als sich die Nesto

i. J. 431 von der Kirche trennten, feierten ſie keine eigene von dem katholiſchen Opfer verſchiedene Meſſe, ſondern ſie nahmen die katholiſche mit ſich, ſowohl weil ſie, wie jede Häreſie, auf dieſem Gebiete unfruchtbar waren, als auch weil ſie dadurch das Volk über ihren Abfall zu täuſchen ſuchten. Da aber ihre Meſſe dieſelbe iſt wie die des Baſilius, Chryſoſtomus ꝛc., und dieſe katholiſchen Liturgien von der alten, vorbaſilianiſchen Meſſe bezüglich der Beſchaffenheit der Katechumenenmeſſe, der Oblation und Präfation nicht unbedeutend differiren, ſo muß mit der katholiſchen Meſſe von dem Jahre 370 (in welchem Baſilius Biſchof wurde) bis zum Jahre 431 eine Aenderung vorgegangen ſein.

Die antiocheniſche Meſſe zur Zeit des Chryſoſtomus zeigt jedoch nur Spuren davon, wie ſich aus dem alten Ritus der Oblation der des fünften Jahrhunderts entwickelte. Von einer Abkürzung der Meſſe weiß der Goldmund nichts, denn das von ihm beſchriebene Dankgebet (die Präfation, auf die ſich das Dankgebet bezog) geht in voller Uebereinſtimmung mit der clementiniſchen Liturgie und daſſelbe iſt bezüglich der Katechumenenmeſſe der Fall. Daraus ſieht man, die von Baſilius reformirte Liturgie verbreitete ſich von Kappadocien aus allmählig über andere Gegenden. In Antiochien lagen aber die Verhältniſſe ſo, daß daſelbſt eine Reform des Gottesdienſtes ohne anderweitige Nachtheile nicht ſtattfinden konnte.

Im Jahre 330 vertrieben die Arianer den katholiſchen Biſchof Euſtathius und beſetzten den biſchöflichen Stuhl mit einem von ihren Anhängern. Die Stadt mit ihrer großentheils indifferenten und leichtfertigen Bevölkerung fügte ſich alsbald in den unheilvollen Wechſel. Nur eine geringere Zahl hielt feſt an ihrem rechtmäßigen Biſchofe Euſtathius (von dem ſie Euſtathianer genannt wurden) und feierte den Gottesdienſt in Privatwohnungen. Als der arianiſche Biſchof Eudoxius nach Conſtantinopel befördert wurde, wählte eine antiocheniſche Synode den Meletius zu ſeinem Nachfolger. Katholiken und Arianer waren in dieſer Wahl einig, denn beide Parteien hielten ihn für den Ihrigen. Meletius ſprach ſich doch alsbald ſo katholiſch aus, daß er bereits nach einem Monate vertrieben und ein Arianer an ſeine Stelle geſetzt wurde. Weil er aber einen bedeutenden Anhang in der Stadt hatte, gab es jetzt drei Parteien in derſelben, Euſtathianer, Meletianer und

Arianer. Um die Einheit zwischen den beiden katholischen Parteien herzustellen, weihte Lucifer von Calaris den Paulinus zum Bischof, den aber nur die Eustathianer anerkannten, weßwegen die Spaltung fortdauerte. Meletius starb i. J. 381 auf der Synode zu Constantinopel und als sein Nachfolger wurde Flavian gewählt, mit dem aber die Abendländer so wenig in Kirchengemeinschaft traten, als mit Meletius.

Das war die Lage in Antiochien, als Flavian den Diacon Johannes (Chrysostomus) zum Presbyter weihte. Offenbar konnte unter solchen Verhältnissen keiner der genannten Bischöfe Hand an die Reform des Cultus legen, ohne Gefahr zu laufen, die schon dreifach gespaltene Stadtgemeinde noch mehr zu verwirren. Man kann zugeben, die Arianer werden ihrer Lehre widersprechende einzelne Ausdrücke in den Gebeten mit anderen vertauscht haben. Das Wesen (Opfer) und den Verlauf der Messe zu ändern, hatten sie hingegen kein Interesse, da sie in dieser Beziehung mit den Katholiken einig waren. Im Gegentheil lag ihnen sogar daran, durch die ostentative Annahme solcher Lehren und Gebräuche ihre Rechtgläubigkeit vor dem Volke zu zeigen. Die Arianer ließen darum die Liturgie in ihrem alten Bestande. Noch mehr geschah dieses von Seite der Eustathianer, welche alles daran setzen mußten, den Zusammenhang mit der alten katholischen Zeit und ihrem Gottesdienste festzuhalten. In einer ähnlichen Lage befanden sich die Meletianer den Arianern gegenüber. Zudem wird Niemand dem vorsichtigen Meletius zutrauen, daß er durch gottesdienstliche Aenderungen einen neuen Zankapfel in die antiochenische Gemeinde geworfen habe. Die von Chrysostomus gezeichnete Liturgie ist darum die alte, von der Reform noch nicht berührte Messe. Er wiederholt es auch selbst öfter, der von ihm in Antiochien gefeierte Meßritus sei der von den Vätern überlieferte. Weil sich ferner der Arianismus schon i. J. 330 der antiochenischen Kathedra bemächtigte und die angegebene Lage in dieser Stadt verursachte, wurde zweifellos zur Zeit der nicänischen Synode in Antiochien dieselbe Messe celebrirt wie unter Bischof Flavian.

Die Verfolgung des Diocletian und die Kämpfe Constantin d. G. um die Alleinherrschaft ließen die Christen weder an eine liturgische Reform denken, noch war ein Bedürfniß für eine

solche vorhanden. Erst mit der kaiserlichen Familie (Constantin wurde a. 337 getauft) traten viele ohne inneren Beruf und Drang in die Kirche über und brachten, wie Eusebius klagt, großes Verderben in dieselbe. Ihnen und den ihnen Gleichgesinnten währte der bisherige Gottesdienst zu lange, weßwegen sie eine Abkürzung desselben begehrten und dadurch seine Reform veranlaßten. Der Anfang des vierten Jahrhunderts kennt hingegen noch keinen Ueberdruß an dem zu lange dauernden Gottesdienst, so daß zu dieser Zeit noch die Liturgie des dritten Jahrhunderts gefeiert wurde.

Schließlich sei noch auf die große Aehnlichkeit der antiochenischen Liturgie mit der clementinischen hingewiesen, die sich nicht selten bis auf den Wortlaut erstreckt. Ist aber die erste zu Anfang des vierten Jahrhunderts in Antiochien im Gebrauche, wie mag man aus dem Inhalt und der Beschaffenheit der letzten folgern, sie sei erst zu Ende des vierten Jahrhunderts, also in einer Zeit entstanden, in der gerade das Eigenthümliche dieser Messe die beginnende Reform verdrängte? Ist aus den angegebenen Gründen die Entstehung der antiochenischen Liturgie wenigstens in das Ende des dritten Jahrhunderts zu verlegen, so muß dieses, wegen der Uebereinstimmung beider, auch von der clementinischen angenommen werden. Die Sache weiter zu verfolgen, gehört nicht hieher.

2. Name, Zeit und Wesen der Meßfeier. — Den eucharistischen Gottesdienst bezeichnet Chrysostomus am liebsten mit dem Worte Synaxis. Wenn er dasselbe auch einigemal in der Bedeutung von gottesdienstlicher Versammlung überhaupt gebraucht, so wird doch in jeder Synaxis Pascha gefeiert oder eine Oblation und ein Opfer dargebracht[1]). Unter Pascha versteht er nämlich auch den für uns geopferten Christus, so daß in der Synaxis das eucharistische Opfer celebrirt wurde. Denn nach der Predigt, nach den Gebeten und dem Empfange der Mysterien fand der Schluß der Synaxis statt[2]).

Pascha oder das eucharistische Opfer wurde aber nicht wie die Quadragesima jährlich blos einmal gefeiert, sondern (außer den

[1]) Contra Judaeos. orat. 3. n. 4. p. 611. b. t. I.

[2]) Hom. Oportet haereses esse. n. 3. p. 244. c. t. III. cf. hom. 27. ad I. Cor. n. 1. p. 240. e. t. X.

Sonntagen) dreimal in der Woche, bisweilen auch viermal und öfter, so oft man wollte[1]). Chrysostomus spricht darum auch von einem täglichen Opfer. „Vergeblich ist das tägliche Opfer (θυσία), vergeblich umstehen wir den Altar, Niemand ist, der Theil nimmt. Ich sage das nicht, daß ihr leichtfertig Theil nehmet, sondern daß ihr euch würdig vorbereitet. Täglich kommt Christus, um die zu Tische Liegenden zu sehen und redet er Alle an"[2]). Die Feier der Liturgie war demnach damals insofern eine Privatmesse, als sie unter der Woche gefeiert, von wenigen besucht wurde und noch wenigere oder gar keine Communicanten aufzuweisen hatte.

Weil sich an den Martyrerfesten die Versammlung gegen Mittag auflöste[3]) und diese Feste durch die Celebration der Eucharistie gefeiert wurden, läßt sich annehmen, der Gottesdienst habe einige Stunden vor Mittag begonnen; denn Chrysostomus bittet die Gläubigen, demselben auch nur zwei Stunden am Sonntage zu widmen[4]). Damit läßt sich zugleich auf die Dauer desselben schließen. Genau ist jedoch diese Angabe nicht, denn der Prediger drückte das Zeitmaas in seinem Interesse auf das kleinste herab. Darum heißt es auch an einem anderen Orte, unsere Versammlungen lösen sich meistens Mittags auf[5]). Die Gläubigen sagten deßhalb auch, ein mit weltlichen Sorgen und Arbeiten belasteter Mann könne nicht drei Stunden im Tage beten und in die Kirche gehen[6]).

2. Diese Worte haben noch eine weitere Bedeutung. Sie bestätigen nämlich die Angabe des Proklus, Basilius und Chrysostomus seien durch den Ueberdruß Vieler an der langen Dauer der Liturgie zur Abkürzung derselben veranlaßt worden[7]). Manche versäumten zudem das gemeinschaftliche Gebet, unter welchem Chry-

---

[1]) Contra Jud. l. c. n. 4. p. 611. cf. Ad I. Timoth. h. 5. n. 3. p. 577. e. t. XI.

[2]) Ad Ephes. hom. 3. n. 4 u. 5. p. 23. a. u. b. t. XI.

[3]) De Philogonis h. 6. n. 1. p. 494. d. t. I.

[4]) De baptis. Christi n. 1. p. 368. b. t. II.

[5]) De beato Philogonio h. 6. n. 1. p. 494. d. t. I.

[6]) In Anna hom. 4. n. 5. p. 737. c. t. IV.

[7]) Daß Chrysostomus nicht die antiochenische, sondern die constantinopolitanische Messe abkürzte, zeigt das Vorausgehende.

stomus auch die Messe versteht, deßhalb, weil in demselben nicht immer eine Predigt gehalten wurde, so daß der Charakter der Privatmesse dadurch gleichfalls hervortritt. Denn eine Messe ohne Theilnahme der Gläubigen an der Communion und ohne Predigt ist doch das, was man Privatmesse nennt. Chrysostomus urtheilt aber über dieselbe anders, als die moderne Aufklärung. Seine Worte lauten also: „Sie sagen, ich kann zu Hause beten, Homilie und Lehren kann ich jedoch zu Hause nicht hören. Du täuschest dich. Allerdings kannst du zu Hause beten, aber nicht so wie in der Kirche, wo so viele Väter sind, wo ein einmüthiger Ruf zu Gott emporgesendet wird. Den Herrn für dich allein anrufend, wirst du nicht so erhört werden, als wenn du dieses mit den Brüdern thust. Hier ist etwas mehr, die gleiche Gesinnung, die gleiche Stimme, das Band der Liebe, die Gebete der Priester. Denn deßwegen sind die Priester aufgestellt, damit die schwächeren Gebete des Volkes, mit den kräftigeren der Priester vereiniget, zugleich zum Himmel aufsteigen. Welchen Nutzen möchte auch die Homilie bringen, wenn das Gebet nicht mit ihr verbunden wäre! Wenn du dich hingegen gewöhnst mit Sorgfalt zu beten, wirst du die Belehrung deiner Mitknechte nicht so nothwendig haben, indem Gott selbst ohne einen Mittler deinen Verstand erleuchtet. Wenn aber schon das Gebet des Einzelnen solche Kraft hat, um wie viel mehr das mit dem Volke verrichtete! Es ist viel nachdrücklicher und vertrauensvoller als das zu Hause für sich verrichtete. Nicht nur sagt Paulus: Wir hatten bei uns selbst ꝛc., II. Cor. 1. 9—11, sondern auch Petrus wurde durch das gemeinschaftliche Gebet aus dem Gefängnisse errettet. Höre, wie Gott selbst sagt, daß er durch das einmüthige, betende Volk versöhnt werde. Jonae. 4. 10—11. Zur Zeit dieses allgemeinen Gebetes erheben nicht allein die Menschen den Ehrfurcht gebietenden Ruf, sondern auch die Engel werfen sich vor dem Herrn nieder und die Erzengel bitten. Das ist die Zeit, welche auch ihnen mithilft, das Opfer, das ihnen beisteht. Wie die Menschen Oelzweige abhauen und sie gegen die Könige schwingen, sie dadurch an Erbarmen und Liebe erinnernd: so halten die Engel statt der Oelzweige den Leib des Herrn selbst vor und rufen den Herrn für das menschliche Geschlecht an. Es fehlt nur, daß sie sagen, für die bitten wir, welche du selbst

zuvorkommend ſo geliebt haſt, daß du dein Leben für ſie hingabſt, für ſie rufen wir deine Barmherzigkeit an, für die du dein Blut vergoſſen, für die bitten wir für welche du deinen Leib geopfert haſt[1]).

Man ſieht hieraus, worin das Weſen des Meßopfers beſteht. Wie die Engel hier von Chryſoſtomus Opfergebete verrichtend und opfernd dargeſtellt werden, ſo opfert auch der Prieſter. Denn das Prieſterthum hat den Rang der himmliſchen Ordnungen und der Paraklet ſelbſt hat die im Fleiſche Lebenden beſtimmt, den Dienſt der Engel anſchaulich zu machen[2]). Noch mehr, Chriſtus opfert ſich ſelbſt. Von ihm darf man darum nach der Darſtellung des Chryſoſtomus ſagen, daß er ſeinen geopferten Leib zu dem himmliſchen Vater emporhebend, ſpreche: für die Menſchen bitte ich dich, welche du zuvorkommend ſo geliebt haſt, daß du mich zu ihnen ſandteſt, für ſie rufe ich deine Barmherzigkeit an, für welche ich mein Blut vergoſſen, für ſie bitte ich, für welche ich meinen Leib geopfert habe. Das iſt nach dem Glauben des Goldmundes die Lehre von dem Opfer der Meſſe, abgeſehen von der Predigt, ja ſelbſt abgeſehen von dem Empfange der Euchariſtie. Dadurch wird es auch erklärlich, warum die Väter das Weſen des Myſteriums in die Handlung und die Gebete von der Oblation bis zum Schluß der Memento ſetzten und warum die vor der Oblation geſchloſſenen Thüren vor der Communion geöffnet wurden, nachdem der Biſchof die Gemeinde geſegnet hatte. Nicht die Communion, ſondern das Opfer bildete den Mittelpunkt der Liturgie.

3. Leſung. — Sobald der Biſchof an ſeinem Platze angekommen war, wünſchte er Allen den Frieden und ſetzte ſich dann auf den Thron[3]). Das Volk aber antwortete: Und mit deinem

---

[1]) *Οὕτω δὴ καὶ οἱ ἄγγελοι τότε ἀντὶ κλάδων ἐλαιῶν αὐτὸ τὸ σῶμα τὸ δεσποτικὸν προτεινόμενοι, τὸν δεσπότην παρακαλοῦσιν ὑπὲρ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, μονονουχὶ λέγοντες, ὅτι ὑπὲρ τούτων δεόμεθα. οὓς αὐτὸς φθάσας οὕτως ἀγαπήσαι κατηξίωσας, ὡς τὴν ψυχήν ἐπιδοῦναι τὸν σεαυτοῦ · ὑπὲρ τούτων ἐκχέομεν τὰς ἱκετηρίας, ὑπὲρ ὧν τὸ αἷμα ἐξέχεας, ὑπὲρ τούτων παρακαλοῦμεν, ὑπὲρ ὧν τοῦτο κατέθυσας.* De incomprehensibili Dei natura. h. 3. n. 6 u. 7. p. 469. t. I

[2]) De sacerd. l. 3. n. 4. p. 382. c. t. I.

[3]) Adv. Judaeos. orat. 3. n. 6. p. 614. c. t. I.

Geiste[1]). Weil die, welche das Evangelienbuch (zum Behufe des Schwörens) anfassen mußten, die Hände wuschen und es zitternd und mit Ehrfurcht berührten[2]), so läßt sich daraus auch auf das Verfahren des Lektors schließen, obwohl Jeder schon beim Eintritt in die Kirche die Hände reinigte.

Die Lesungen fanden aus den alt- und neutestamentlichen Schriften statt. Ueber die Auswahl derselben an gewissen Tagen und Festzeiten wird an einem anderen Orte die Rede sein.

2. Wenn Chrysostomus bemerkt: „Der Lektor liest allein und der Bischof bleibt schweigend sitzen, der Psallirende psallirt allein und wenn Alle respondiren, tönt es wie aus Einem Munde, der Homilet prediget allein ꝛc.“[3]), so läßt sich zwar nicht mit Sicherheit, aber mit Wahrscheinlichkeit annehmen, diese Stelle enthalte zugleich die der Wirklichkeit entsprechende Aufeinanderfolge der betreffenden Handlungen, so daß der Lesung ein Psalm folgte. Dem Tadel gemäß: „Wenn ihr zwei oder drei Psalmen gesungen und die gewöhnlichen Gebete oberflächlich verrichtet habt, entfernt ihr euch“[4]), wurde wohl nach jeder einzelnen Lesung, deren es bald zwei bald drei waren, ein Psalm recitirt. Am Sonntage (oder blos am Ostertag?) gehörte der 117. Psalm zu denselben, denn da sang, nach Anordnung der Väter, das Volk die Worte: Das ist der Tag, welchen der Herr gemacht hat[5]). Gleichfalls der Vorschrift der Väter gemäß wurde jeden Abend der 140. Psalm recitirt und zwar nicht blos wegen der Worte: „Meiner Hände Erhebung sei ein Abendopfer“, sondern auch als ein Heilmittel gegen die während des Tages begangenen Sünden[6]). Nicht anders verhielt es sich mit dem Morgenpsalm Deus meus (psl. 61), welcher das Verlangen der Seele nach Gott entflammte[7]). Der Psalmode sprach einen Psalmvers allein und die Anwesenden respondirten[8]). Denn nur wenige aus den Gläubigen vermochten

[1]) In Matth. hom. 32. n. 6. p. 373. b. u. p. 374. a. t. VII.
[2]) Ad populum Antioch. hom. 7. n. 5. p. 90. b. t. I.
[3]) Ad I. Cor. h. 36. n. 7. p. 342. c. t. X.
[4]) In Matth. h. 11. n. 7. p. 158. c. t. VII.
[5]) In psl. 117. n. 1. p. 317. a. t. V. cf. n. 5. p. 326. c.
[6]) In psl. 140. n. 1. p. 427. b.
[7]) In psl. 140. n. 1. p. 427. c. t. V.
[8]) Ad I. Cor. h. 36. n. 7. p. 342. c. t. X.

die Psalmen aus dem Gedächtnisse herzusagen. „Welcher von den hier Stehenden", fragt der Goldmund, „könnte auf Verlangen auch nur Einen Psalm, oder einen anderen Theil aus den göttlichen Schriften recitiren"[1]?

Dem letzten Psalm folgte die Homilie, die mit demselben Gruße von Seite des Bischofes und demselben Responsorium von Seite der Gemeinde begann, wie die Lesung. „Wenn der h. Geist nicht mit euerem gemeinschaftlichen Vater und Lehrer wäre würdet ihr nicht, da er kurz zuvor diesen h. Stuhl bestieg und euch Allen den Frieden gab, gemeinschaftlich gerufen haben Und mit deinem Geiste. Denn so rufet ihr ihm zu, nicht nur, wenn er (auf den Thron) hinaufgeht, sondern auch, wenn er zu euch redet"[2]. Auch dieser Ritus war sehr alt, denn er deutete an, der Prediger habe ehemals nicht aus eigener Weisheit, sondern durch den Geist bewegt, gesprochen[3]. Die Predigt war zwar gewöhnlich ein Bestandtheil der Liturgie, da diese aber wöchentlich drei- und viermal gehalten wurde, so war sie doch nicht immer mit derselben verbunden[4]. Andererseits wurde aber auch, ohne die Feier des Meßopfers, Abends gepredigt. Chrysostomus sagt nämlich einerseits, er wolle seine Zuhörer nicht bis zum Mittag festhalten, sondern sie entlassen, wenn die Luft noch kühl sei[5]; andererseits ermahnt er zur Ausdauer, da der Abend schon hereinbreche[6]. An einem anderen Orte bemerkt er, während der Predigt stehen wir nicht in der Wüste und sind wir nicht der glühenden Mittagssonne ausgesetzt, sondern genießen den Morgen und das beschattende Dach[7].

An Sonn- und Festtagen wurde immer, unter der Woche nicht selten, eine Homilie gehalten. Denn Chrysostomus predigte in der

---

[1]) In Matth. h. 2. n. 5. p. 29. c. t. VII.

[2]) De s. Pentec. h. 1. n. 4. p. 463. b. t. II. Wenn der Vater in die Kirche kommt, setzt er sich nicht eher auf den Thron, bis er Allen den Frieden gewünscht hat und beginnt er nicht eher den Unterricht, bis er Allen den Frieden gegeben hat. Adv. Judaeos. h. 3. n. 6. p. 614. c. t. I.

[3]) Ad I. Cor. h. 36. n. 4. p. 339. d. t. X.

[4]) Cf. S. 255.

[5]) De mutatione nom. h. 2. n. 1. p. 109. a. t. III.

[6]) L. c. h. 4. n. 1. p. 129. c.

[7]) In Joann. h. 33. n. 5. p. 182. c. t. VIII.

Woche einmal und oft zweimal[1]). Bisweilen hielt man auch zwei und drei Predigten nach einander. Es zeigen dieses nicht nur die Aufschriften der von Montfeaucon erstmals edirten Homilien[2]), sondern von den Gebräuchen der apostolischen Kirchen redend, sagt Chrysostomus, auch jetzt sprechen zwei oder drei wechselweise, so daß wenn der Eine schweigt, der Andere anfängt[3]).

Im Allgemeinen wurden die Gläubigen in den Städten fleißiger unterrichtet als auf dem Lande[4]), und darum auch in den Städten häufiger und besser geprediget, denn die damaligen syrischen Landgeistlichen scheinen wenig wissenschaftliche Bildung genossen zu haben. Sodann zeichneten sich gewisse heilige Zeiten durch reichliche homiletische Vorträge aus. In der Quadragesima wurde da und dort täglich, ja selbst an einem Tage mehreremal geprediget. Denn in dieser Zeit fanden viele Ermahnungen, ununterbrochene Gebete und tägliche Versammlungen statt[5]), und in der Osterwoche erhielten die Neophyten täglich Vorträge[6]).

Die Unsitte in der Kirche dem Prediger laut Beifall zuzurufen, tadelt der Goldmund nicht selten, denn er will nicht das Lob, sondern das Heil der Zuhörer[7]) und glaubt, dieser Unfug sei vom Theater in die Kirche verpflanzt worden[8]). Ihr schweigt, da ihr dieses hört! Ich danke euch für das Schweigen mehr als für den Beifall. Lob und Beifall machen mich herrlicher, Schweigen aber macht euch verständiger[9]). Uebrigens freute er sich auch des Beifalles, wenn er die Liebe zu Gott offenbarte und den Herrn verherrlichte[10]).

[1]) In psl. 48. n. 2. p. 506. e. t. V. cf. In princip. Actorum h. 4. n. 2. p. 83. e. t. III.

[2]) Tom. XII. h. 6. p. 353. hom 8. p. 371.

[3]) Ad I. Cor. h. 36. n. 4. p. 339. d. t. X.

[4]) De martyrib. n. 1. p. 651. d. t. II. Den Mangel an Lehrern, bemerkt Chrys., ersetzt Gott durch die Menge der Martyrer. Denn wenn sie (die Landbewohner) die Sprache der Lehrer auch nicht immer vernehmen, so hören sie die viel kräftigere Stimme der aus dem Grabe zu ihnen redenden Martyrer l. c.

[5]) In Genes. serm. 5. n. 3. p. 668. c. t. IV.

[6]) In Genes. hom. 33. n. 1. pp. 331. c. t. IV.

[7]) In Genes. hom. 54. n. 2. p. 523. d.

[8]) In Oziam h. 1. n. 2. p. 97. d. t. VI.

[9]) De Lazaro h. 2. n. 3. p. 730. a. t. I.

[10]) Adv. Jud. orat. 1. n. 1. p. 587. d. t. I.

4. Von den Gebeten der Katechumenenmesse im Allgemeinen. — Da Chrysostomus häufig sagt, die Eingeweihten werden seine Worte verstehen, oder, wegen der Nicht-Eingeweihten drücke er sich nicht deutlicher aus, so hatten jedenfalls Katechumenen und Büßer zu der Predigt Zutritt. Wenn aber die Stunde für die Feier der göttlichen Mysterien kam, wies man die Nicht-Eingeweihten, auch wenn sie Reiche waren, aus, während der Arme innerhalb der heiligen Zelte blieb. Jene wurden darüber auch nicht unwillig, weil sie wohl wußten, daß sie als Katechumenen den Mysterien fremd seien[1]). Die der Predigt anwohnenden Katechumenen wurden demnach vor Beginn der Messe der Gläubigen entlassen und es handelt sich blos darum, ob zwischen der Predigt und der Messe der Gläubigen über die Katechumenen, Energumenen und Büßer Gebete verrichtet wurden, wie das in den ersten Jahrhunderten der Fall war.

Es ist nicht recht, sagt der Goldmund, vor den Nicht-Eingeweihten Alles aufzudecken[2]). In Manchem ist jedoch kein Unterschied zwischen Priester und Laien, so in dem Genusse der furchtbaren Geheimnisse, denn Alle werden derselben in gleicher Weise gewürdiget. Nicht wie im alten Bunde, in welchem der Priester dieses, das Volk jenes aß und es dem Volke nicht gestattet war, an demselben gleich dem Priester Theil zu nehmen. Jetzt ist das anders, Allen wird der eine Leib und der eine Kelch vorgesetzt. Auch an den Gebeten siehst du das Volk großen Antheil nehmen, denn für die Energumenen und Büßer werden gemeinschaftliche Gebete von den Priestern und von ihnen

[1]) De resurrect. et contra ebriosos. n. 2. p. 442. a. t. II.

[2]) So ängstlich wie Basilius beobachtet Chrysostomus die Arcandisciplin nicht, doch veranlaßt sie ihn häufig, daß er die Mysterien nur kurz berührend bemerkt: „Die Eingeweihten verstehen das Gesagte", oder auch Manches völlig übergeht. „Denn es ist ein großes Uebel (κακόν)„ einfach und ohne Unterschied Allen die göttlichen Geheimnisse zu offenbaren. Mögen das die hören, die offen und ohne Unterschied mit Allen reden. Christus lehrt (Matth. 7. 6.), daß wir die Verschiedenheit der Personen und ihr Verhalten genau in's Auge fassen sollen, wenn wir etwas von den göttlichen Reden offenbaren müssen, damit wir nicht jenen und uns schaden, jene mit uns in die Tiefe des Verderbens (βάραθρον τῆς ἀπωλείας) ziehen". In Genes. h. 16. n. 2. p. 126. a. t. IV.

verrichtet und alle sprechen ein Gebet, ein Gebet, welches voll Erbarmen ist. Nachdem wir ferner die, welche an dem heiligen Tische nicht Theil nehmen können, von den h. Cancellen entfernt haben, ist ein anderes Gebet zu verrichten[1]), an welches sich der Friedenskuß anschloß.

Nach der Predigt wurde demnach über Energumenen und Büßer ein gemeinschaftliches und, nachdem sie ausgewiesen waren, ein anderes Gebet (die oratio pro fidelibus) verrichtet. Die Katechumenen werden wohl deßhalb nicht erwähnt, weil der Heilige nicht die vollständige Katechumenenmesse beschreiben wollte. Wie der nächste Paragraph zeigt, betete man auch für sie gemeinschaftlich nach der Predigt und vor der Entlassung, so daß die Worte: „An den Gebeten siehst du das Volk großen Antheil nehmen", ebenso auf die Gebete über die Katechumenen auszudehnen sind. Ferner waren diese Gebete nicht etwa eine Eigenthümlichkeit der antiochenischen Kirche und von gestern her, sondern „Gesetze der Kirche schrieben sie sowohl für die Gläubigen, als auch für die Katechumenen vor"[2]). Was aber von den Gebeten der Katechumenen gilt, hat auch auf die über die Büßer ꝛc. Anwendung. Bezüglich der Aufeinanderfolge der Orationen war das Gebet über die Katechumenen wohl das erste, das über die Büßer hingegen das

[1]) Diese auch für die nachfolgenden Theile der Liturgie wichtige Stelle lautet vollständig also: *Καὶ ἐν ταῖς εὐχαῖς δὲ πολὺ τὸν λαὸν ἴδοι τις ἂν συνεισφέροντα, καὶ γὰρ ὑπὲρ τῶν ἐνεργουμένων, ὑπὲρ τῶν ἐν μετανοίᾳ, κοιναὶ καὶ παρὰ τοῦ ἱερέως, καὶ παρ' αὐτῶν γίνονται αἱ εὐχαί. καὶ πάντες μίαν λέγουσιν εὐχὴν, εὐχὴν τὴν ἐλέον γέμουσαν. Πάλιν ἐπειδὰν εἴρξωμεν τῶν ἱερῶν περιβόλων τοὺς οὐ δυναμένους τῆς ἱερᾶς μετασχεῖν τραπέζης, ἑτέραν δεῖ γενέσθαι εὐχὴν, καὶ πάντες ὁμοίως ἐπ' ἐδάφους κείμεθα, καὶ πάντες ὁμοίως ἀσπαζόμεθα, ἐπ' αὐτῶν πάλιν τῶν φρικωδεστάτων μυστηρίων ἐπεύχεται ὁ ἱερεὺς τῷ λαῷ, ἐπεύχεται καὶ ὁ λαὸς τῷ ἱερεῖ. τὸ γὰρ μετὰ τοῦ πνεύματός σου οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν, ἢ τοῦτο. τὰ τῆς εὐχαριστίας πάλιν κοινά. οὐδὲ γὰρ ἐκεῖνος εὐχαριστεῖ μόνος, ἀλλὰ καὶ ὁ λαὸς ἅπας. πρότερον γὰρ αὐτῶν λαβὼν φωνὴν, εἶτα συντιθεμένων ὅτι ἀξίως καὶ δικαίως τοῦτο γίνεται, τότε ἄρχεται τῆς εὐχαριστίας. καὶ τί θαυμάζεις, εἴ που μετὰ τοῦ ἱερέως ὁ λαὸς φθέγγεται, ὅπου γε καὶ μετ' αὐτῶν τῶν χερουβὶμ καὶ τῶν ἄνω δυνάμεων, κοινῇ τοὺς ἱεροὺς ἐκείνους ὕμνους ἀναπέμπει.* Ad II. Cor. h. 18. n. 3. p. 568 d. t. X.

[2]) Ad II. Cor. h. 2. n. 5. p. 345. b.

letzte. Denn nachdem sie ausgewiesen waren, wurden die Opfergaben herausgetragen, die Vorhänge aufgezogen[1]) und die Thüren geschlossen[2]). Während der Katechumenenmesse mußten nämlich die Thüren vom Atrium in das Schiff offen stehen, um den Nichtgläubigen das Anhören der Predigt zu ermöglichen. Weil sodann die Katechumenen ꝛc. den Altar nicht sehen durften, waren Vorhänge an den Cancellen befestiget. Mit dem Wegnehmen dieser und dem Schließen jener begann darum die Messe der Gläubigen und wenn unmittelbar zuvor die Büßer entlassen wurden, so war das Gebet über sie das letzte der Katechumenenmesse.

5. Gebete für die Katechumenen. — „Die Gesetze der Kirche", sagt Chrysostomus, „schrieben nicht nur für die Gläubigen sondern auch für die Katechumenen Gebete vor. Das Gesetz ermuntert nämlich die Gläubigen für sie zu beten. Der Diacon sagt: Lasset uns für die Katechumenen bitten (ὑπὲρ τῶν κατηχουμένων ἐκτενῶς δεηθῶμεν) und ladet damit das gesammte Volk der Gläubigen zum Gebete für sie ein. Denn bis jetzt sind sie noch Fremde, keine (Glieder) des Leibes Christi, keine Theilnehmer an den Mysterien, sondern von der geistigen Heerde getrennt. Auch stehen sie außerhalb der königlichen Höfe (αὐλῶν), fern von den h. Cancellen, weßwegen sie vor jenen fruchtbaren Gebeten entlassen werden" ... Das δεηθῶμεν (lasset uns bitten) wird nicht nur zu den Priestern, sondern auch zu dem Volke gesagt. Wenn der Diacon nämlich ruft: Stehen wir geziemend, bitten wir (στῶμεν καλῶς, δεηθῶμεν), so ermuntert er Alle zum Gebete.

Hierauf das Gebet beginnend, sagt er: Daß der allerbarmende und barmherzige Gott ihre Bitten erhöre, die Ohren ihrer Herzen öffne, daß sie vernehmen, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und was in keines Menschen Herz gedrungen ist[3]), daß er sie

[1]) In Ephes. h. 3. n. 5. p. 23. d. t. XI.

[2]) In Matth. h. 32. n. 3. p. 288. c. t. VII.

[3]) I. Cor. 2. 9. Chrys. fügt diesem erklärend bei: Die Katechumenen haben von den h. Mysterien noch nichts gehört, und wenn sie auch davon gehört haben, es doch nicht verstanden, denn es bedarf nicht blos des Hörens, sondern auch des richtigen Verständnisses, sie aber haben das innere Ohr noch nicht empfangen. Deßhalb erbittet man ihnen die Gnadengaben.

lehre das Wort der Wahrheit, seine Furcht ihnen einpflanze und seinen Glauben in ihren Seelen befestige, daß er ihnen das Evangelium der Gerechtigkeit offenbare[1]), daß er ihnen gebe einen göttlichen Sinn, reine Gedanken und einen tugendhaften Wandel, damit sie fortwährend denken was sein (Gottes) ist, beabsichtigen was sein ist, thun was sein ist, Tag und Nacht sich mit seinem Gesetze beschäftigen.

Wiederum sagt der Diacon: Lasset uns (Gott) noch inständiger für sie anrufen (ἔτι ἐκτενέστερον ὑπὲρ αὐτῶν παρακαλέσωμεν). Da bei der langen Rede die Seele einzuschlafen pflegt, so weckt er sie wieder; denn er will wiederum etwas Großes und Hohes erbitten. Was ist das? Daß er sie rette von allen bösen und unrechten Dingen. Hier bitten wir für sie, daß sie in keine Versuchungen fallen und von allen Nachstellungen des bösen Geistes befreit werden; deßhalb wird auch hinzugesetzt: von aller teuflischen Sünde und aller Berückung des Widersachers. Versuchungen und Sünden sind gemeint, denn die Sünde ist etwas uns leicht Berückendes (Hebr. 12. 1); von allen Seiten bedroht sie uns, von vorne und von hinten und wirft sie uns nieder. Nachdem gesagt worden, was wir von unserer Seite thun müssen, werden wir wieder daran erinnert, daß auch das nicht genügt, wenn Gott nicht bei uns ist und uns hilft, denn wo der Herr das Haus nicht baut, arbeiten umsonst die daran bauen. Und besonders bezüglich derjenigen, welche noch unter der Herrschaft des bösen Geistes stehen. Ihr Eingeweihten wisset das. Erinnert euch also der Worte, durch welche ihr seiner Tyrannei ent-

[1]) Das heißt, sagt Chr., daß er sowohl die Gemüther für die Lehre empfänglich mache, als auch den Samen derselben in ihnen ausstreue; denn daß sie empfänglich sind, nützt noch nichts, wenn nicht Gott offenbart, und wenn Gott offenbart, die Menschen aber das Geoffenbarte nicht aufnehmen, ist es wieder gefehlt. Deßhalb erbitten wir beides, sowohl daß er die Augen des Geistes öffne, als daß er das Evangelium offenbare ... Was ist aber das Evangelium der Gerechtigkeit? Das, welches gerecht macht. Dadurch wird die Sehnsucht nach der Taufe erweckt, indem gezeigt wird, daß es nicht allein ein Evangelium der Sündenvergebung ist, sondern daß es auch Gerechtigkeit schafft.

ſagt habt, indem ihr eure Knie beugtet, zu unſerem Könige übertratet und jene heiligen Worte ausſprachet, durch welche wir angewieſen wurden, jenem nie und nirgends zu gehorchen. Der Widerſacher heißt er, weil er Feindſchaft ſtiftet zwiſchen Gott und den Menſchen und gegenſeitig unter den Menſchen. Daß er ſie zur rechten Zeit[1]) der Wiedergeburt, der Nachlaſſung der Sünden und des Gewandes der Unvergänglichkeit würdige; daß er ſegne ihren Ein- und Ausgang, ihr ganzes Leben, ihre Häuſer und ihr Geſinde[2]), daß er vermehre ihre Kinder, ſie ſegne zur Reife des Alters, ſie lehre und ſie weiſe mache[3]), daß er alles Bevorſtehende zu ihrem beſten leite.

Hierauf befiehlt ihnen der Diacon ſich zu erheben, da ſie vorher zur Erde niedergeworfen, jetzt mit Vertrauen erfüllt ſind, und ſelbſt Bitten an Gott zu richten. Das Eine ſagen wir ſelbſt, das Andere laſſen wir ſie ſelbſt ſagen, nachdem wir ihnen bereits die Thore des Bittens eröffnet haben, wie wir den Kindern zuerſt ſelbſt vorſagen, nachher aber ſie allein reden laſſen, indem wir zu ihnen ſagen: Katechumenen, erbittet den Engel des Friedens, daß alles Bevorſtehende euch zum Frieden ſei, erbittet den gegenwärtigen Tag als einen friedlichen, wie alle Tage eueres Lebens und daß euer Ende ein chriſtliches ſei. Schenket euch ſelbſt dem lebendigen Gott und ſeinem Chriſtus.

Zuletzt heißen wir ſie das Haupt neigen und laſſen ſie in dem ihnen von Gott (durch den Biſchof) ertheilten Segen einen Beweis von der Erhörung ihres Gebetes erblicken; denn es iſt nicht der Menſch, welcher ſegnet, ſondern durch ſeine Hand und ſeine

[1]) Zur rechten Zeit heißt, wenn ſie ſich in der rechten Gemüthsſtimmung befinden, wenn ſie mit Freudigkeit und Glauben hinzutreten.

[2]) Hier läßt man ſie, weil ſie noch Schwache ſind, auch um etwas Irdiſches bitten, denn das waren die Belohnungen in der Zeit des A. B., in welcher nichts ſo ſchrecklich zu ſein ſchien, als Wittwenſchaft, kinderloſe Ehe, als Trauer um zu früh Verſtorbene, als Hunger und Mißlingen der irdiſchen Dinge. Deßhalb läßt man dieſe noch mit ihren Bitten im Irdiſchen bleiben, um ſie nach und nach weiter zu führen. So machten es auch Chriſtus Matth. 5. 5 und Paulus Eph. 6. 3.

[3]) Auch hier wieder Sinnliches und Geiſtliches verbunden für die noch im Kindesalter befindlichen, das letzte aber ganz geiſtlich.

Stimme führen wir die Häupter der Dastehenden vor den himmlischen König selbst hin. Und alle rufen Amen“ [1]).

Nach Ertheilung des Segens wurden die Katechumenen entlassen. Manche Gläubigen unterschieden sich nämlich bezüglich des religiösen Lebens blos dadurch von den Katechumenen, daß diese zur Zeit der Mysterien ausgewiesen wurden, jene aber blieben [2]).

6. Gebete für die Energumenen. — Das oben angegebene Citat [3]), welches Gebete erwähnt, die über die Energumenen verrichtet wurden, bestätiget und erweitert folgendes. Chrysostomus bemerkt, selbst die Engel beten zur Zeit der Mysterien für die, um deren willen sich Christus opfert, und fährt dann fort: Darum stellt auch zu dieser Zeit der Diacon die Energumenen hin, befiehlt ihnen das Haupt zu neigen und in dieser Leibesstellung ihre Bitten zu verrichten; denn mit der allgemeinen Versammlung der Brüder dürfen sie nicht beten. Er stellt sie darum hin, daß du (Gläubiger) dich ihrer erbarmest und ihrem Elende und Schweigen dein Vertrauen als Beistand gebest [4]). Wie nämlich zur Zeit, wenn der Richter sich auf den Richterstuhl setzt, die Gefangenen aus dem Kerker herausgeführt und vor die Cancellen desselben gebracht werden, so haben die Väter das Gesetz gegeben, daß wenn Christus im Begriffe ist sich auf den Richterstuhl zu setzen und bei den Mysterien zu erscheinen, die Dämonischen, wie Gefangene herbeigeführt werden, damit das Volk und die ganze Stadt, die im Innern gegenwärtig sind, für sie einmüthig den gemeinschaftlichen Herrn anrufen und mit starker Stimme um Barmherzigkeit bitten [5]).

Das *μέλλοντος* zeigt, daß dieses Gebet vor der Messe der Gläubigen, aber in der Liturgie geschah; *ἔνδον* zeigt, daß die innerhalb der Kirche Gegenwärtigen oder die Gläubigen für sie beteten. Endlich wird die frühere Bezeichnung „Gesetze der Kirche“ [6])

[1]) In II. Cor. h. 2. n. 8. p. 440. d. t. X.

[2]) In Matth. h. 4. n. 3. p. 59. c.

[3]) Ad II. Cor. h. 18. n. 3. Seite 261, Note 1.

[4]) De incomprehensibili h. 3. n. 7. p. 470. e. t. I.

[5]) *Οἱ πατέρες ἐνομοθέτησαν τοῦ Χριστοῦ μέλλοντος ὥσπερ ἐφ' ὑψηλοῦ προκαθέζεσθαι βήματος, καὶ ἐπ' αὐτῶν φαίνεσθαι τῶν μυστηρίων, τοὺς δαιμονῶντας καθάπερ δεσμώτας τινὰς εἰσάγεσθαι . . . ἵνα τοῦ δήμου καὶ τῆς πόλεως ἁπάσης ἔνδον παρούσης κοιναὶ περὶ αὐτῶν ἱκετηρίαι γένωνται.* L. c. h. 4. n. 4. p. 477. c.

[6]) Cf. S. 262. §. 5.

durch „Gesetze der Väter" erklärt, zum sicheren Beweise, daß dies Gebete altherkömmliche waren. Die Verrichtung gemeinschaftlicher Gebete für die Energumenen erwähnt auch die siebente Homilie zum Römerbriefe[1]). Vielleicht kamen, laut dem Satze: Wir rufen Gott gegen den Teufel an, sprechend: Zermalme den Satan unter unseren Füßen[2]), diese Schriftworte in der in Rede stehenden Oration vor. Ob die Dämonischen blos bei der Vornahme des eigentlichen Exorcismus, oder auch bei diesen Gebeten (der Segnung des Bischofes) mit dem Kreuze bezeichnet wurden[3]), bleibe dahingestellt.

Das sieht man hingegen aus den obigen Stellen, daß der Ritus dieses Gebetes ein ähnlicher war, wie der bei dem Gebete der Katechumenen. Der Katechumene stand außerhalb der Vorhöfe, das obige ἔνδον deutet aber an, daß dieses auch bei den Energumenen der Fall war. Weil jedoch diese bei dem Gebete durch den Diacon von dem Atrium zu den Cancellen, an welchem sich der Bischof befand, geführt wurden, so wird das auch bei jenen der Fall gewesen sein. Wenn hingegen die Energumenen geneigten Hauptes bei dem Gebete standen, so wird man deßhalb nicht annehmen dürfen, daß dieser Oration eine andere vorangieng, in welcher über die zur Erde Niedergeworfenen gebetet wurde, wie dieses bei den Katechumenen der Fall war. In den Schriften des Chrysostomus wird man wenigstens keinen Anhaltspunkt dafür finden und die clementinische Liturgie, mit der die Angaben des Heiligen überraschend übereinstimmen, kennt blos ein Gebet über die Energumenen, außer dem des Bischofes. Zuletzt sprach nämlich der Bischof über die Energumenen, wie über die Katechumenen, ein Segensgebet.

7. Gebet für die Büßer. — Nach den Energumenen wurde von der Gemeinde für die Büßer gebetet. Vom Almosen handelnd, sagt Chrysostomus: „Unsere erhabensten Geheimnisse sind Almosen und die Menschenliebe Gottes. Nach seiner großen Barmherzigkeit erbarmte er sich unser, die wir ungehorsam waren, und unser erstes Gebet ist ein Gebet voll Erbarmen, indem wir für die Energumenen zu Gott flehen. Auch das zweite, das für Andere, nämlich für die Büßer geschieht, ist ein Gebet voll Erbarmen. In dem dritten

[1]) Ad Rom. h. 7. n. 6. p. 490. e. t. IX.
[2]) Ad II. Cor. h. 5. n. 4. p. 471. c. t. X.
[3]) Contra Judaeos et gentiles. n. 9. p. 571. b. t. I.

das für uns verrichtet wird, werfen sich die unschuldigen Kinder des Volkes (δήμου) nieder und flehen um Erbarmen, denn weil wir uns wegen unserer eigenen Sünden anklagen müssen, rufen wir für schwere Sünder und Büßer zu Gott, für uns selbst aber thun es die Kinder, deren Nachahmer in der Einfalt das Reich der Himmel harrt“[1]). Dem Gebete für die Energumenen folgte demnach das für die Büßer und dem für die Büßer die oratio pro fidelibus. Warum aber auch hier das Gebet für die Katechumenen übergangen wird, dafür weiß ich außer dem oben Angegebenen[2]), nichts anzuführen. Unter den Kindern des Volkes sind wirkliche Kinder dem Alter nach und nicht blos die Nachahmer der Unschuld der Kinder, d. h. Kinder Gottes im geistigen Sinne zu verstehen. Denn in der clementinischen Liturgie heißt es in dem Gebete über die Katechumenen: Das Volk antwortet Kyrie eleison und vor allen die Kinder[3]).

Weil es von diesen Gebeten heißt, sie seien voll Erbarmen gewesen und die Gläubigen haben Gott um Barmherzigkeit für die Betreffenden angerufen, verdient die nachfolgende Stelle Beachtung, sofern sie zeigt, welche Bedeutung dem Worte Erbarmen zukommt. „Sprich im Geiste ‚Erbarme dich meiner, Gott‘, und dein Gebet ist vollendet. Wer nämlich sagt ‚erbarme‘ (ἐλέησον), offenbart Bekenntniß und Sünden, denn Sache der Sünder ist es, Erbarmen zu suchen. Wer sagt ‚erbarme dich meiner‘ erlangt Verzeihung der Sünden, wer sagt ‚erbarme dich meiner‘ empfängt das Reich der Himmel“[4]). Aber nicht nur der Sünder sprach so, sondern auch der Priester sprach zu dem zu ihm Hinzutretenden „Gott erbarme dich deiner“ und wenn er des Erbarmens Würdiges thut, wird ihn Gott segnen[5]). Diesem gemäß sprach wohl der Büßer, und das Volk für ihn: Kyrie eleison, worauf ihm der Bischof den Segen ertheilte, wie dieses außer der clementinischen Liturgie[6]) Chrysostomus von den Katechumenen bezeugt. Am Schlusse sagte der Herold (Diacon): So viele in der Buße sind, tretet

[1]) In Matth. h. 71. n. 4. p. 699. e. t. VII.
[2]) Cf. §. 4 S. 261.
[3]) A. C. l. 8. c. 6. p. 1078.
[4]) De Anna serm. 4. n. 6. p. 737. e. t. IV.
[5]) Ad Philem h. 3. n. 2. p. 788. b. t. XI.
[6]) A. C. l. 8. c. 8. u. 9.

alle ab (ὅσοι ἐν μετανοίᾳ ἀπέλθετε πάντες) [1]) Nachdem die Büßer, welche die letzten in der Kirche waren, sich entfernt hatten, wurden die Thüren geschlossen. Man feierte nämlich die Mysterien bei verschlossenen Thüren und hielt die Nicht-Eingeweihten ab, weil viele zu unvollkommen waren denselben beizuwohnen [2]).

Wer sich aus diesen Fragmenten ein vollständiges Bild über die Gebete der Katechumenenmesse machen will, der lese c. 6—11 der clementinischen Liturgie. Niemand wird die auffallende, oft wörtliche Uebereinstimmung läugnen können.

8. Das Gebet für die Gläubigen. — „Nach Entfernung derer, welche an dem h. Tische nicht Theil nehmen können, wird ein anderes Gebet verrichtet. Wir werfen uns alle in gleicher Weise zur Erde nieder und stehen alle in gleicher Weise auf. Sodann wenn wir den Frieden geben und empfangen, küssen wir uns alle in gleicher Weise" [3]). Zwischen der Entlassung der Genannten und dem Friedenskusse kam also ein Gebet vor. Es ist das die dritte Oration, die für die Gläubigen verrichtet wurde, bei der besonders die Kinder mitwirkten [4]) und deren Typus anzeigt, daß die, welche an Demuth und Einfalt den Kindern gleichen, am meisten für die Schuldigen bitten können [5]). Kurz, es ist die oratio pro fidelibus.

Den hauptsächlichsten Inhalt dieses Gebetes gibt die Fortsetzung des Citates, welches von dem Gebete für die Katechumenen handelt, an. Die Gläubigen werden ermahnt für die Katechumenen andächtig zu beten, aber, heißt es weiter, einige sind so nachlässig und leichtfertig, daß sie sich auch zur Zeit, da für die Gläubigen gebetet wird, unterhalten. In der Stunde, in welcher es unsere größte Sorge sein sollte, Gott mit uns zu versöhnen, reizen wir seinen Zorn und gehen weg (ἄπειμεν). In Gegenwart der Gläubigen werden wir aufgefordert für die Bischöfe, Presbyter, Kaiser, Obrigkeiten (κρατούντων), für Erde und Meer, für die Luft, für den ganzen Erdkreis

[1]) Ad Ephes. h. 3. n. 4. p. 23. a. t. XI.
[2]) In Matth. h. 23. n. 3. p. 288. c. t. VII.
[3]) Ad II. Cor. h. 18. n. 3. Cf. Seite 261 Note 1.
[4]) Cf. Seite 267. Note 1.
[5]) In Matth. n. 71. n. 4 p. 699. e. t. VII.

(οἰκουμένης) Gott zu bitten. Wenn wir nun, die wir ein solches Vertrauen besitzen sollen, um für andere zu beten, nicht einmal für uns aufmerksam beten mögen, welche Entschuldigung werden wir haben[1])? Weil Chrysostomus von dem Gebete für die Katechumenen unmittelbar auf das für die Gläubigen übergeht, liegt schon darin ein Indicium, daß er in dieser Stelle die vor dem Friedenskusse verrichtete oratio pro fidelibus im Auge hat. Dasselbe lehrt der Satz: wir reizen seinen Zorn und gehen ab, denn hienach verließen einige die Kirche, ehe die Thüren geschlossen wurden[2]). Der Goldmund bittet darum die Antiochener dieses nicht zu thun, sondern zu bleiben und Gott anzurufen, daß er die, welche an einer solchen Krankheit (Nachlässigkeit und Leichtfertigkeit) leiden, gesund mache. Denn wenn wir für die Kranken, für die in den Bergwerken, in harter Knechtschaft, für die Energumenen Gott anzurufen aufgefordert werden, um wie viel mehr für diese? Der Wahnsinn jener (der Energumenen) findet Verzeihung, diese Krankheit hat keine Entschuldigung[3]). Beide Stellen schließen mit denselben Worten, beide Stellen handeln von einem Gebete, das die einen nachlässig verrichteten, die anderen gänzlich versäumten, darum ist anzunehmen, die Bitten für die Kranken, für die in den Bergwerken ꝛc. seien in derselben Oration recitirt worden. Sodann wurden die Gläubigen zu diesen Gebeten aufgefordert. Der Diacon sprach aber vor der oratio pro fidelibus, da die Vorhänge aufgezogen wurden: Lasset uns alle gemeinschaftlich beten (δεηθῶμεν πάντες κοινῇ)[4]). Zu den Fürbitten (Memento) des Dankgebetes, welche ähnlichen Inhaltes sind, forderte hingegen der Diacon nicht auf. Wohl aber geschah dieses bei der Recitation der catholica, die nach dem Canon und vor der Communion stattfand. Da diese zudem eine Wiederholung der oratio pro fidelibus war, lassen wir es dahingestellt, ob Chry-

[1]) Ad II. Cor. h. 2. n. 8. p. 440. e. t. X. Cf. S. 265, Note 1.

[2]) Cf. Seite 268 Note 2.

[3]) De incomprehens. h. 3. n. 6. p. 468. e. t. I.

[4]) Ad Ephes. h. 3. n. 5. p. 23. d. t. XI. Cf. Seite 268, Note 1. Deutlich unterscheidet Chrys. hier zwischen dem Anfange und Verlaufe der h. Handlung und bezieht das Obige auf den Anfang derselben. „Christus sagt nicht, warum hast du dich ohne hochzeitliches Gewand zu Tisch gesetzt, sondern, warum bist du eingetreten". L. c.

ſoſtomus in allen nachfolgenden Citaten die oratio pro fidelibus oder dieſe catholica im Auge hat[1]). Um ein ſo weit möglich vollſtändiges Bild „des Gebetes der Gläubigen“ zu geben, nehmen wir jedoch hier auch jene Stellen auf, die vielleicht der genannten catholica angehören.

Chryſoſtomus ſetzt zwar das Gebet für den ganzen Erdkreis in dem erſten Citate[2]) an die letzte Stelle, in allen Liturgien ſteht es aber an der Spitze und der Heilige ſelbſt bemerkt kurz vorher: „Hinzutretend, ſagen wir zuerſt für den Erdkreis und alle gemeinſchaftlichen Güter Dank“[3]). Der Erdkreis iſt zugleich die ſich über denſelben ausdehnende Kirche. Für ſie wurde darum zuerſt gebetet, ſodann für alle ſie regierenden Biſchöfe. „Ihr alle hört mit einander den Diacon, der euch auffordert und ſagt: „Laſſet uns beten für den Biſchof und das Alter und den Beiſtand und daß er das Wort der Wahrheit recht verkündige und für die Anweſenden und für die (Abweſenden) wo ſie immer ſind“[4]), und ihr weigert euch nicht das Befohlene zu thun, ſondern, die Kraft des gemeinſchaftlichen Gebetes wohl kennend, betet ihr mit Eifer. Die Eingeweihten verſtehen das Geſagte, denn dem Gebete der Katechumenen iſt dieſes nicht zugeſtanden, ſie ſind noch nicht zu dieſem Vertrauen (*παῤῥησίαν*) gelangt. Euch aber ermahnt der Diacon für den Erdkreis und für die bis an die Grenzen der Erde ſich ausdehnende Kirche und für alle ſie regierenden Biſchöfe zu bitten“[5]).

Der Heilige will die Kraft des gemeinſchaftlichen Gebetes durch den Erfahrungsſatz beweiſen, daß das private Gebet des Einzelnen für den Biſchof in dem Bewußtſein, daſſelbe wirke nicht viel, ohne Eifer verrichtet werde. Wenn hingegen der Diacon zum gemein-

[1]) Nirgends konnte ich auch nur eine Andeutung finden, durch die Chryſoſtomus auf die catholica hinweiſt, ſo daß es ſehr zweifelhaft iſt, ob er ſie kennt.

[2]) Cf. Seite 269, Note 1.

[3]) Ad II. Cor. h. 2. n 4. p. 434. d. t. X.

[4]) *Δεηθῶμεν ὑπὲρ τοῦ ἐπισκόπου καὶ τοῦ γήρως καὶ τῆς ἀντιλήψεως καὶ ἵνα ὀρθοτομῇ τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, καὶ ὑπὲρ τῶν ἐνταῦθα καὶ ὑπὲρ τῶν ἁπανταχοῦ.*

[5]) *ὑπὲρ τῆς οἰκουμένης, καὶ ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας τῆς μέχρι περάτων τῆς γῆς ἐκτεταμένης, καὶ ὑπὲρ τῶν διοικούντων αὐτὴν ἐπισκόπων ἁπάντων* De prophetarum obscuritate. h. 2. n. 4. p. 188. a. t. VI.

samen Gebete für den Bischof auffordere, dann gehorchen alle freudig. Daraus erklärt es sich, warum Chrysostomus mit dem Gebete für den Bischof beginnt. Der Schluß des Citates gibt also die richtige Ordnung an. Der Diacon fordert zuerst zum Gebete für die Kirche und alle Bischöfe der Erde auf. Hieran reihte sich das Gebet für den Orts-Bischof, das Alter und den Beistand. Montfeaucon hält diese Worte für defect und notirt die Correktur von Boisius: *καὶ τοῦ κλήρου καὶ τῆς τοῦ πνεύματος ἐπιλήψεως*, beifügend, sed illud divinare est. Lutz acceptirt diese „Verbesserung" und beruft sich zudem auf die Liturgien des Basilius und Chrysostomus[1]). Hätte er jedoch die clementinische Liturgie verglichen, so würde er gefunden haben, daß der Text keiner Aenderung bedarf. In derselben wird nämlich zuerst für die Kirche gebetet, die sich von den Grenzen (des Erdkreises) zu den Grenzen erstreckt, und für alle Bischöfe, welche das Wort der Wahrheit recht verkündigen, sodann für den Orts-Bischof und seine Parochianen, damit sie der barmherzige Gott der Kirche gesund, geehrt, langlebend erhalte und ihnen ein geehrtes Alter schenke in Frömmigkeit und Gerechtigkeit[2]). Der Goldmund drängt diesen Satz in die zwei Worte, „Alter und Beistand" zusammen und da die Gläubigen dieses Gebet täglich hörten, verstanden sie auch die Worte des Heiligen. Dem Gebete für den Bischof folgte in der alten Liturgie das für die Presbyter und den Clerus überhaupt. Chrysostomus deutet darauf in der zweiten Homilie zum zweiten Corintherbriefe[3]) durch das einzige Wort „Presbyter" hin, wie er durch die Worte „Kaiser, Obrigkeiten" auf das Gebet für die weltliche Obrigkeit hinweist. Bezüglich dessen bemerkt er, den Vers 1 Tim. 2. 1. erklärend: „Was heißt das „zuerst vor allem?" Das heißt in dem täglichen Gottesdienste. Die Eingeweihten wissen, daß wir jeden Tag, am Abend wie am Morgen, für die ganze Welt, für die Kaiser und für alle Obrigkeiten bitten. Vielleicht entgegnet Jemand, diese Gebete werden nicht für alle, sondern nur für die Gläubigen verrichtet[4]). Warum sagt aber der

[1]) Lutz, die Homilien des Chrysostomus. S. 240.

[2]) A. C. l. 8. c. 10. p. 1087. Mig.

[3]) Cf. Seite 268.

[4]) Diese Entgegnung und die Antwort des Chrys. macht mir den Eindruck, als sei erst in den Tagen des Heiligen das Gebet für die Kaiser aus

Apostel, betet für die Kaiser? Damals waren die Kaiser kein Gläubigen und noch lange nachher folgten ungläubige auf ungläubige. Weil jedoch manche Christen der Aufforderung, zur Zeit d Mysterien für Heiden zu beten, wahrscheinlich nicht beigestimm hätten, fügt er zur Empfehlung dieser Aufforderung bei, „dam wir ein ruhiges und sicheres Leben führen", d. h. das Wohl d Kaiser verschafft uns Ruhe" [1]).

Die Worte des Apostels kamen demnach auch in der oratio p fidelibus vor, denn sie wurden Abends und Morgens recitir Das wäre nicht möglich gewesen, wenn sie nur in dem Memen des Canon gestanden hätten. Dagegen war die oratio pro fide libus ein Bestandtheil des abendlichen Stundengebetes, i welchem also diese Bitte enthalten war. Ferner ist der Heilige d Ueberzeugung, dieses Gebet habe seit den Anfängen der Kirch stattgefunden. Wenn man aber entgegnen wollte, blos das Geb für die Kaiser beruhe auf apostolischer Ueberlieferung, so ist z erwidern, dem Vorausgehenden zufolge forderte der Diacon d Gläubigen zum Gebete auf. Da nun Chrysostomus bemerkt, i der apostolischen Zeit habe sich ein Charismatischer vor Gott nieder geworfen und das für alle Zuträgliche erfleht, dessen Abbild jet der Diacon sei, der die Gebete für das Volk vortrage [2]), folgt daraus, daß nach der Anschauung des Heiligen der wesentlich Inhalt dieser Oration schon in der frühesten Kirche vorhanden wa

Die weitere Inhaltsangabe dieses Gebetes: „Lasset un beten für alle Anwesenden und für die, wo sie imm sind" (S. 270), kommt in derselben Fassung und in demselb Zusammenhange bei Justin [3]) vor, ein neuer Beweis für ihr hoh Alter. Die Anwesenden sind sowohl die in dem Gottesdien Gegenwärtigen, als, laut den alten Liturgien, insbesondere jen welche der Kirche Gaben brachten, Almosen spendeten ꝛc. D Nachsatz: „wo sie immer sind", bezeichnet die Abwesenden. ihnen gehören „die Kranken, die in den Bergwerken, in har Knechtschaft befindlichen, die Energumenen" (cf. S. 269).

dem Memento in die oratio pro fidelibus übertragen worden. clementinische Liturgie besitzt es auch in dieser oratio nicht.

[1]) Ad I. Tim. h. 6. n. 1. p. 579. a. t. XI.

[2]) Ad Roman. h. 14. n. 7. p. 586. c. t. IX.

[3]) Just. apolog. I. n. 65. p. 266.

Die Aufforderung zum Gebet „für Erde und Meer, für die Luft“ (S. 268), wiederholt Chrysostomus an einem anderen Orte also: Wir verrichten gemeinschaftliche Gebete für die Nicht-Eingeweihten, flehen für die Kranken, für die Früchte des Erdkreises, für Land und Meer[1]).

Der Schluß dieser Oration lautete: „Erbarme dich meiner, rette mich“. „Wie wirst du den Herrn der Barmherzigkeit bewegen, wenn du so nachlässig und geringschätzig die Bitte (δέησιν) vorträgst! Erbarme dich meiner, Gott (ἐλέησόν με ὁ θεός) sagst du und dein Verhalten zeigt das Gegentheil von Erbarmen. Rette mich (σῶσόν με) rufst du und deine Haltung zeigt, daß du der Rettung fremd bist. Was helfen zum Gebet Hände, die du beständig in die Höhe hältst und unanständig umherwirfst, was ein heftiges Geschrei, das mit Gewalt ausgestoßen, keinen bestimmten Sinn hat“[2]). Wenn die Worte über das Erheben der Hände unmittelbar zu der Bitte: Erbarme dich, rette mich, gehören würden, so wären dieselben der vor der Communion recitirten catholica zuzuweisen, da die Gläubigen bei Verrichtung der oratio pro fidelibus zur Erde niedergeworfen, die Hände nicht erhoben. Wir glauben jedoch, eine solche Verbindung findet nicht statt, muß wenigstens nicht angenommen werden, und darum weisen wir die genannten Bitten der oratio pro fidelibus zu, die laut der clementinischen Liturgie mit denselben schloß. Endlich beachte man, welches Gewicht Chrysostomus auf das Aeußere legt. Zuerst nahe man Gott mit zerknirschtem Herzen, hernach zeige man diese Gesinnung in der äußeren Haltung durch die Stellung, die geordnete Haltung der Hände, die gemilderte und gedämpfte Stimme[3]).

9. Friedenskuß und Oblation. — Der Oration für die Gläubigen folgte der Friedenskuß oder Pax, der in einem Kusse und einer Umarmung bestand[4]), als Sinnbild dafür, daß die Vielen eins werden sollen[5]). Manche behielten jedoch nur diese Symbole bei, von der Sache selbst aber waren sie abgefallen, indem sie sich vor der Darbringung der Gaben blos mit den Lippen

[1]) In Joann. h. 78. n. 4. p. 464. d. t. VIII.
[2]) In Oziam h. 1. n. 2. p. 97. d. t. VI.
[3]) L. c. n. 6. p. 105 c.
[4]) De prodit. Judae h. 1. n. 6. p. 385. d. t. II.
[5]) In Matth. h. 32. n. 6. p. 373. t. VII.

und dem Munde küßten. Gott will hingegen, daß wir dem Nächsten Umarmung und Kuß von Herzen und mit der Seele geben[1]).

Der Diacon rief: Erkennet einander (ἐπιγινώσκετε ἀλλήλους)[2]). Darauf gab der Vorsteher der Kirche den Pax zuerst den ihn umgebenden (Presbytern) mit den Worten: Der Friede sei mit euch (εἰρήνη ὑμῖν), worauf der Betreffende antwortete: Und mit deinem Geiste (καὶ τῷ πνεύματί σου)[3]). Sofort küßten sich alle in der Kirche Anwesenden.

Dieses geschah vor der Darbringung der Gaben. An einem anderen Orte heißt es zwar, man weise die Büßer aus, „wenn das Opfer herausgetragen und Christus geopfert wird, wenn du den Ruf hörst: Lasset uns alle gemeinschaftlich beten, wenn du die Vorhänge an den Thüren aufziehen siehst, denn dann steigt der Himmel auf die Erde herab"[4]). Auf den ersten Blick könnten diese Worte zu der Ansicht verleiten, das Opfer sei vor der oratio pro fidelibus herausgetragen worden; denn auf diese Oration bezieht sich der Ruf des Diacon, lasset uns alle ꝛc. Allein eine solche Annahme widerspräche allen alten Liturgien und bei näherer Prüfung der citirten Worte liegt auch keine Nöthigung zu derselben vor. Der Heilige tadelt nämlich die Gläubigen, welche der Messe beiwohnen ohne die Communion zu empfangen und sagt, kein Sünder dürfe sich dem Tische des Herrn nahen, darum werden die Büßer zuerst entlassen. Weil aber der Himmel schon herabsteige, wenn man das Opfer heraustrage ꝛc., sollen sie sich als Unwürdige entweder vor Beginn der missa fidelium mit den Büßern entfernen, oder als Würdige die Eucharistie empfangen. Chrysostomus will also nicht den richtigen Verlauf der betreffenden Handlungen angeben, sonst müßte auch das Opfer (χρ. τεθυμένου), die Consecration, dem Aufziehen der Vorhänge vorhergehen und hätte er den Friedenskuß nicht übergehen dürfen, sondern er will nur zeigen, das Anwohnen bei der Messe der Gläubigen überhaupt fordere Reinigkeit von Sünden.

---

[1]) Ad Demetrium de compunctione. n. 3. p. 127. b. t. I.

[2]) Adv. Judae. h. 1. n. 4. p. 593. b. t. I.

[3]) In Matth. h. 32. n. 6. p. 373. a. u. 374. a. t. VII.

[4]) Ἐκφερομένης θυσίας καὶ τοῦ Χριστοῦ τεθυμένου, ὅταν ἀκούσῃς δεηθῶμεν πάντες κοινῇ, ὅταν ἴδῃς ἀνελκόμενα τὰ ἀμφίθυρα. Ad Ephes. h. 3. n. 5. p. 23. d. t. XI.

Was die Vorhänge betrifft, so waren solche an den Cancellen, welche das Presbyterium von dem Schiffe trennten, aufgehängt, um den Nicht-Eingeweihten den Anblick des Altares und Presbyteriums zu entziehen. Mit der Entfernung der Büßer schlug man sie zurück, damit die Gläubigen die h. Handlung sehen konnten. Dagegen schloß man die vom Atrium in das Schiff führenden Thüren.

Die dargebrachten Gaben bestanden aus Brod und Wein. „Von dem Gewächse des Weinstockes, sagt Christus, werde er nicht mehr trinken. Der Weinstock bringt aber sicher Wein und nicht Wasser hervor und dadurch wird die Häresie jener mit der Wurzel ausgerissen, welche in den Mysterien Wasser gebrauchen“ [1]). Die zweite Gabe war die von Brod. Doch nach der Consecration „sieh es nicht als Brod an, nicht als Wein erachte es, denn nicht wie die übrigen Speisen wird es ausgeworfen. Ferne sei solches zu denken. Wie das Wachs am Feuer nichts verliert und nichts übrig läßt, so glaube auch, daß die Mysterien durch das Wesen des Körpers verzehrt (in das Wesen des Körpers verwandelt) werden. Wenn ihr darum hieher kommet, so glaubet nicht, von einem Menschen den göttlichen Leib zu empfangen, sondern wie die feurige Kohle aus der Zange der Seraphim (die Isaias sah) sollt ihr den göttlichen Leib zu empfangen glauben und das heilsame Blut sollt ihr genießen, wie wenn ihr es mit den Lippen aus der göttlichen und unbefleckten Seite saugen würdet“ [2]). Brod und Wein wurde bei der Oblation dargebracht, Leib und Blut bei der Communion ausgetheilt, das lehren diese Worte evident.

Größere Schwierigkeit bietet die Erklärung der Worte: „wenn das Opfer herausgetragen wird“ (ἐκφερομένης θυσίας). Die Präposition ἐκ weist auf ein Hinaustragen der Opfergaben aus einem dritten abgesonderten Orte hin. Da aber die Gläubigen in der Kirche gegenwärtig waren, läßt sich ἐκφέρω nur sehr gezwungen auf ihr Hintragen der Gaben zu dem Altare erklären. Das war kein Hinaustragen. Dem Wortlaute dieser Stelle gemäß trug man die Gaben aus einem von der Kirche und dem Altare getrennten Orte, etwa dem Sacrarium, auf den Altar.

[1]) In Matth. h. 83. n. 2. p. 784. a. t. VII. Cf. in Genes. h. 29. n. 3. p. 284. b. t. IV.

[2]) De poenit. h. 9. n. 1. p. 350. a. t. II.

Die Heraustragenden aber waren die Prieſter. „Erh ſagt Chryſoſtomus, „dein Herz bis zum Himmel, noch ehe d aufgezogenen Vorhänge ſiehſt und den voranſchreite Chor der Engel“[1]). Man ſieht, dieſe Stelle enthält den Gedanken, wie die von dem herauszutragenden Opfer[2]); ſelb aufgezogenen Vorhänge erwähnt ſie, deßwegen darf die eine die andere erklärt werden. Statt des ἐκφερομένης θυσίας ſie aber von dem voranſchreitenden Chore der Engel Chor, den die Gläubigen ebenſo mit leiblichen Augen wie das Aufziehen der Vorhänge. Engel im eigentlichen bildeten alſo dieſen Chor nicht; es müſſen Menſchen, es r Prieſter geweſen ſein, deren Amt der Heilige gerne mit E vergleicht und die er Engel nennt[3]). Schon damals ſ darum der Clerus in feierlichem Aufzuge mit den e riſtiſchen Elementen aus dem Sacrarium zu dem Al Ein anderes προσβαίνειν gab es nämlich nicht, da die P von dem Beginne der Liturgie an, rechts und links von der b lichen Kathedra Platz genommen hatten und nicht erſt be Opferung zum Altare traten. Das „Voranſchreiten“ bezie darum auf das „Heraustragen“. Während des Frieden der Gläubigen begaben ſich Prieſter in das Sacrarium und ſch die Opfergaben tragend, zum Altare.

Das iſt eine rituelle Neuerung, welche der Zei Chryſoſtomus unbekannt war und hier, ſo weit es möglich iſt, r werden ſoll. Neue liturgiſche Einrichtungen treten nicht pl durch irgend ein Geſetz geſchaffen, in das Leben, ſondern di wohnheit bahnt denſelben den Weg. So gieng es auch m im Jahre 386 vorhandenen Ritus, dem gemäß in der griec Liturgie die Opfergaben in feierlichem Aufzuge und unter Ceremonien aus dem Sacrarium auf den Altar getragen w

Die Urſache, die ein Abgehen von der alten Sitte vera der zufolge die Gläubigen ſelbſt die Opfergaben zu dem brachten, lag aber theils darin, daß zu Ende des vierten

[1]) Καὶ πρὶν ἰδεῖν τὰ παραπετάσματα ἀναστελλόμενα καὶ τὸν τῶν ἀγγέλων προβαίνοντα, πρὸς αὐτὸν ἀνάβαινε τὸν ο Ad I. Cor. h. 36. n. 6. p. 340. c. t. X.

[2]) Cf. Seite 274, Note 4.

[3]) De sacerdot. l. 3. n. 5 u. 6.

hunderts die Kirche eigene Güter besaß, durch deren Verwaltung sie die Cultbedürfnisse bestreiten, Arme und den Clerus unterstützen konnte, theils darin, daß nicht mehr alle der Messe anwohnenden Gläubigen die Communion empfiengen und, wie Origenes sagt, Irdisches opferten, um Himmlisches zu empfangen. Chrysostomus klagt nämlich häufig, daß Wenige den Gottesdienst besuchen und noch Wenigere die Communion empfangen, sondern vor dem Beginne der missa fidelium die Kirche verlassen. Dadurch wurden die Opfergaben der Gläubigen so geringfügig, daß, außer den übrigen Cultbedürfnissen, auch Brod und Wein zur Feier der Eucharistie von der antiochenischen Kirche zu Ende des vierten Jahrhunderts selbst bestritten und durch den Clerus auf den Altar gebracht werden mußten. In dieser Weise fassen wir die genannten Worte auf. Der Ritus des Heraustragens, d. h. das reiche Ceremoniell der griechischen Messe, kam aber erst im fünften Jahrhundert hinzu.

10. Dankgebet (Präfation). — Einerseits mochte durch die Ertheilung des Friedenskusses und das früher gebräuchliche Hintragen der Opfergaben durch die Gläubigen eine Unruhe entstanden sein, andererseits begann jetzt das eigentliche Mysterium, darum rief der Diacon nach der Pax: Stehet alle aufrecht, wie es sich geziemt (ὀρθοὶ στῶμεν καλῶς). „Das war nicht ohne Grund angeordnet, sondern diente dazu, die auf die Erde herabgezogenen Gedanken zu erheben. Denn Niemand nehme zerstreuten Sinnes an den heiligen und mystischen Hymnen theil, sondern alles Irdische aus dem Herzen verbannend, erhebe er sich völlig zum Himmel, wie wenn er dem Throne der Herrlichkeit nahe stünde und mit den Seraphim flöge, und sende so den allheiligen Hymnus zu dem Gott der Ehre und Herrlichkeit empor. Deßwegen wird uns also befohlen in dieser Zeit aufrecht zu stehen, d. h. so vor Gott zu stehen, wie es dem Menschen geziemt, mit Furcht und Zittern“ [1]). Man könnte einwenden, es sei hier von einem Hymnus und nicht von dem Dankgebete die Rede, darum habe der Ruf des Diacon nicht zu der angegebenen Zeit stattgefunden. Allein Chrysostomus nennt dasselbe Gebet bald Dankgebet, bald Hymnus, bald Doxologie, bald Opfer. Wenn nämlich die Gläubigen zu Gott

[1]) De incomprehens. h. 4. n. 5. p. 478. a. t. I.

zuerst Hymnen emporsenden und für die Wohlthaten danken, sodann bitten (αἰτεῖν) und dann wieder für das Empfangene danken sollen[1], so erkennt jeder, daß damit der Meßcanon gemeint ist, in welchem nach dem Dankhymnus Fürbitten (Memento) und eine Danksagung für die Communion verrichtet wurde. Das Dankgebet für die Wohlthaten war aber wie ein Hymnus, so auch ein Opfer. „Gott für die Wohlthaten, die er uns durch die Schöpfung erwiesen, zu danken, ist das größte Opfer, die vollkommene Darbringung“[2].

Nach dem Friedenskusse, heißt es in der 18. Homilie zu dem zweiten Korinthebriefe, „wenn der Priester in den furchtbaren Mysterien für das Volk betet, bittet auch das Volk mit dem Priester, denn die Worte: „Mit deinem Geiste“, sind nichts anderes als dieses. Ebenso ist auch das Dankgebet (τὰ τῆς εὐχαριστίας) gemeinschaftlich, denn nicht er allein sagt Dank, sondern auch das ganze Volk. Nachdem er nämlich vorher ihre Stimme erhalten hat und sie hernach einstimmten, daß dieses würdig und gerecht sei (ὅτι ἀξίως καὶ δικαίως), beginnt er sofort das Dankgebet. Wie magst du dich auch wundern, wenn das Volk mit dem Priester spricht, da es selbst mit den Cherubin und himmlischen Kräften jene Hymnen gemeinschaftlich emporsendet“[3].

Das Responsorium „mit deinem Geiste“ kam zwar auch beim Pax vor, weil aber Chrysostomus hier nicht die Antwort eines Einzelnen, sondern der Menge bringt, weil er von dem Gebete des Priesters nach dem Friedenskusse spricht und er in der ganzen Stelle die richtige Aufeinanderfolge der verschiedenen Meßtheile einhält, ist unter dem obigen Responsorium das in allen Liturgien auf das Dankgebet einleitende gemeint. Selbstverständlich mußte ihm aber ein Segenswunsch des Priesters oder etwas Aehnliches vorangehen. Die clementinische Liturgie schickt demselben die Worte voraus: „Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, die Liebe Gottes des Vaters und die Gemeinschaft des h. Geistes sei mit euch allen“. Dieses geschah auch zu Ende des vierten Jahrhunderts in Antiochien, wie die erste Homilie auf das Pfingstfest zeigt. Die Gläubigen, heißt es daselbst, sagen zu dem

[1]) In psl. 5. n. 4. p. 35. a. t. V.

[2]) In Genes. h. 9. n. 5. p. 70. b. t. IV.

[3]) Ad II. Cor. h. 18. p. 568. c. Cf. Seite 261, Note 1.

Biſchof nicht nur, wenn er die Kathedra betritt, zu ihnen redet und für ſie betet, die Worte: Und mit deinem Geiſte, ſondern auch wenn er an dem h. Tiſche ſteht und das furchtbare Opfer darbringt (die Eingeweihten verſtehen das Geſagte), denn nicht eher berührt er die daliegenden Gaben, als bis er euch die Gnade Gottes angewünſcht hat[1]), worauf ihr und mit deinem Geiſte antwortet. Durch dieſe Antwort ruft ihr euch ſelbſt in das Gedächtniß, daß der gegenwärtige Prieſter ſelbſt nichts thut, daß die daliegenden Gaben nicht Werke der menſchlichen Natur ſind, ſondern daß die gegenwärtige Gnade des Geiſtes, die ſich über alles herabläßt, dieſes myſtiſche Opfer vollzieht[2]). Am Altare ſtehend, alſo nach der Oblation, aber ehe er Brod und Wein in die Hände nahm (ἅπτεται τῶν προκειμένων), oder vor der Conſecration, wünſchte der Biſchof dem Volke die Gnade Gottes und dieſes antwortete ihm in der angeführten Weiſe.

Bezüglich des sursum corda, das alle Liturgien dem Reſponſorium „und mit deinem Geiſte" folgen laſſen, bemerkt Chryſoſtomus: „Menſch, was thuſt du, haſt du nicht dem Prieſter, der ſagt: Erhebet aufwärts Herz und Sinn (ἄνω σχῶμεν ἡμῶν τὸν νοῦν καὶ τὰς καρδίας), geantwortet: Wir erheben ſie zum Herrn (ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον)". Daß dieſes die Worte ſind, welche die Liturgien als Einleitung zum Dankgebete enthalten, kann man um ſo weniger bezweifeln, als es unmittelbar darauf heißt, ſo ſpricht der Prieſter, „wenn der h. Tiſch bereitet iſt (Oblation) und das Lamm Gottes für dich geopfert wird" (Conſecration). Dem Rufe entſprechend erhoben die Gläubigen, als Symbol der Herzenserhebung, die Hände[4]).

Zu dem obigen Citate t. X. p. 568 (cf. S. 261 und 278) zurückkehrend, giengen den Anfangsworten des Dankgebetes „würdig und gerecht iſt es", andere Worte voraus, „denn erſt nachdem er (der Prieſter) ihre Stimme erhalten (πρότερον γὰρ αὐτῶν

[1]) Ἕως ἂν ὑμῖν αὐτὸς ἐπεύξεται τὴν παρὰ τοῦ κυρίου χάριν καὶ ὑμεῖς ἐπιφθέγξησθε αὐτῷ, καὶ τῷ πνεύματί σου.

[2]) In Pentecost. h. 1. n. 4. p. 463. b. t. II.

[3]) De poenit. h. 9. n. 1. p. 349. d. t. II.

[4]) Ad Hebr. h. 22. n. 3. p. 207. d. t. XI. Dieſe Homilie hielt der Heilige zwar in Conſtantinopel, ohne Zweifel darf das Geſagte aber auch für den antiocheniſchen Ritus verwerthet werden.

λαβὼν φωνήν) „und sie hernach beigestimmt hatten, daß dieses würdig und recht sei (εἶτα συντιθεμένων ἔτι ἀξίως καὶ δικαίως τοῦτο γίνεται), begann er das Dankgebet". Durch „würdig und recht ist es" stimmte demnach das Volk einer vorausgegangenen Aufforderung des Bischofes bei. Worin mag diese Aufforderung bestanden haben? In einem Dankgebete, ohne Zweifel in dem Aufrufe: „lasset uns Gott Dank sagen", worauf das Volk antwortete: „es ist würdig und recht". Präcis diese Worte kann man freilich aus der Stelle nicht herausleſen, da sie aber alle Liturgien besitzen und Chrysostomus in den übrigen Worten mit denselben völlig übereinstimmt, ist eine solche Auslegung des obigen Citates berechtiget. Der Bischof wünschte demnach den Gläubigen zuerst die Gnade Gottes, worauf sie antworteten: Und mit deinem Geiste. Sofort sprach er: Lasset uns Gott Dank sagen, und das Volk erwiederte: Würdig und gerecht ist es. Und nun begann das Dankgebet.

Der Bischof verrichtete dasselbe allein und das Volk betheiligte sich blos durch die genannten Responsorien. Das Gebet selbst war umfangreich und ausgedehnt. Wie Justin[1]), sagt Chrysostomus: „Der Priester steht da (am Altare) und verrichtet ausführlich (ἐπὶ πολύ) ein Gebet, damit die Gnade sich auf das Opfer herablasse und dadurch die Seelen aller entzünde"[2]) Hoppe bezieht diese Worte auf die Epikleſe[3]). Fern davon, dieses zu bestreiten, glaube ich jedoch, daß sie nicht allein auf die Anrufung, sondern auf das ganze Dankgebet bezogen werden müssen, weil auch der Goldmund die Herabkunft des h. Geistes nicht der Epikleſe allein, sondern dem ganzen Dankgebet zuschreibt. „Warum bist du nicht geblieben und nimmst du am Tische nicht theil? Ich bin es nicht würdig, sagt er. Dann bist du aber auch der Gemeinschaft in den Gebeten nicht würdig. Denn nicht allein durch die vorliegenden Gaben, sodern auch durch jene Oden (Hymnus-Dankgebet) kommt der h. Geist überall herab (ἀλλὰ καὶ διὰ τῶν ᾠδῶν ἐκείνων τὸ πνεῦμα πάντοθεν κάτεισιν)[4]). Wenn

[1]) Εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξιῶσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται. Just. Apol. I. c. 65. p. 267.

[2]) De sacerd. l. 3. n. 4. p. 383. a. t. I.

[3]) Hoppe, Die Epikleſis. Seite 32.

[4]) Ad Ephes. h. 3. n. 5. p. 23. f. t. XI.

ı die Vorhänge an den Thüren aufziehen siehst, dann glaube, daß
r Himmel von oben geöffnet werde und die Engel herabsteigen[1]).

Ferner war dieses Gebet ein Dankgebet (Eucharistia) und
m gab den furchtbaren und heilsamen Geheimnissen, die in der
ynaxis gefeiert wurden, diesen Namen, weil sie die Erinnerung
ler Wohlthaten waren, das Hauptsächliche (κεφάλαιον) der göttlichen Vorsehung zeigten und die Gläubigen durch alles zum Danke
nmten[2]). Der Heilige präcisirt diese mehr allgemein gehaltenen
orte durch den Satz näher: „Nachdem sie, anfangend mit der
zählung der Wunderwerke Gottes, entflammt sind"[3]). Zu
ıfang des Dankgebetes wurde demnach der Wunderwerke Gottes
gedacht, daß die Gläubigen zum Danke entflammt wurden.
eses geschah theils dadurch, daß die Erzählung hervorhob, welche
ohlthaten durch sie den Menschen zu Theil wurden,
ils dadurch, daß die Erzählung in keiner trockenen Anführung
selben, sondern in einer hymnenartigen[4]) Lobpreisung
ottes geschah. „Denn wenn wir täglich die Schöpfung als ein
erk Gottes betrachten, sind wir ihm wohlgefällig und senden zu
n Herrn die gebührende oder vielmehr die in unseren Kräften
hende Lobpreisung (δοξολογίαν)[5]). Jeder soll darum die Wohlten, die uns Gott durch die Schöpfung erwiesen, erwägen und
n unausgesetzt danken. Dieses ist das größte Opfer, die vollmmene Darbringung, dieses die Unterlage und Voraussetzung
ıseres Vertrauens (παῤῥησίας ἡμῖν ὑπόθεσις γενήσεται)"[6]).
m vollen Verständnisse des letzten Satzes hilft die Erwägung,
ß in der Liturgie der Lobpreisung die mit Vertrauen verchteten Fürbitten folgten.

Wie anders spricht sich Basilius über diesen Theil des Dankbetes aus! Die Wohlthaten, welche die Menschen von Gott
mpfangen haben, theilt er in geringere durch die Schöpfung und
rößere durch die Erlösung erwiesene ein und bemerkt, es sei nicht

[1]) L. c. p. 23. d.
[2]) In Matth. h. 25. n. 3. p. 310. e. t. VII.
[3]) Ἐπειδὰν ἀρξάμενοί τι λέγειν τῶν τοῦ θεοῦ θαυμάτων πυρωθῶσιν. In psl. 134. n. 6. p. 393. d. t. V.
[4]) Cf. Just. apol. I. n. 13. p. 163. ed. Otto.
[5]) In Genes. h. 6. n. 6. p. 47. d. t. IV.
[6]) In Genes. h. 6. n. 6. p. 70. b.

nöthig, das Geringere, die Wohlthaten der Schöpfung, zu erwähnen oder mit Uebergehung der größeren Wohlthaten Gottes, seine Güte aus den geringeren nachzuweisen. Und das thut er in zwei Stellen, welche von den göttlichen Wohlthaten in völliger Uebereinstimmung mit dem Inhalte des liturgischen Dankgebetes handeln. Wenn darum der Bischof von Cäsarea die Wohlthaten der Schöpfung wiederholt und mit Emphase die geringeren nennt und demgemäß auch den Dank für sie, so sieht man klar, **das antiochenische Dankgebet unterschied sich von dem des Basilius durch nachdrückliche oder ausführliche Darstellung derselben.** In Antiochien war zur Zeit des Chrysostomus noch ein der clementinischen Liturgie conformes Dankgebet vorhanden, das Basilius abgekürzt hatte.

Doch beschränkte sich das Dankgebet nicht auf die Erzählung der durch die Schöpfung ertheilten Wohlthaten und den Dank für dieselben. „Denn bei dem Kelche der Segnung oder der Segnung erwähnen wir die unaussprechlichen Wohlthaten Gottes und was uns zu Theil geworden ist, indem wir Dank sagen, **daß er das menschliche Geschlecht von dem Irrthum befreite und da wir ferne waren, uns sich nahe brachte, da wir ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt waren, uns zu seinen Brüdern und Erben machte.** Für dieses und alles **Aehnliche** danken wir ... Kelch der Segnung nannte der Apostel den Kelch, welchen wir in Händen haltend, Hymnen singen, bewundernd und staunend über das unaussprechliche Geschenk, lobpreisend, weil er sein Blut vergossen, damit wir nicht im Irrthum bleiben ... Noch mehr, er setzte **die Hierurgie ein**, vertauschte das Opfer selbst und befahl statt der Schlachtung von Thieren ihn selbst zu opfern“ [1]. Der Satz: „Für dieses und alles **Aehnliche** danken wir“, lehrt, daß noch für Anderes und Mehreres gedankt wurde. „**Aehnliches**“ enthält aber die Schrift: ad eos qui scandalizati sunt, deren hauptsächlichste Gedanken unverkennbar aus dem Dankgebet geschöpft sind. In derselben heißt es: Er gab uns auch das von ihm geschriebene Gesetz und sandte Propheten, wirkte Wunder und pflanzte dem Menschen das Gesetz als einen Lehrer ein. Durch dasselbe erkannte ihn (Gott) Abel, durch dasselbe

[1]) Ad I. Cor. h. 24. n. 1. p. 212. t. X.

Kain, aber der Eine wandelte den Weg des Verderbens, der Andere den der Tugend. Als jedoch viele Menschen dieses so hohe Geschenk preisgaben, so verließ er sie nicht und übergab sie nicht dem äußersten Verderben, sondern er fuhr fort sie durch Wohlthaten und Strafen zu erziehen und zu ermahnen, durch die täglichen Werke der Schöpfung, durch wunderbare und ungewohnte Ereignisse, durch die gerechten Altväter (διὰ τῶν ἐν ἀρχῇ δικαίων) Zuletzt, als die Krone aller Güter, sandte er seinen geliebten Sohn[1]). Diese Worte gewähren einen Blick in die Beschaffenheit des antiochenischen Dankgebetes, deren volle Kenntniß die clementinische Liturgie verleiht, sofern sie zu der citirten Stelle den Commentar gibt.

11. Trisagion und Schluß des Dankgebetes. — Der Dank für die Wohlthaten der Schöpfung und Vorsehung geht in der alten Liturgie in den Lobgesang der Engel, das Trisagion, über. Das ist auch in der antiochenischen Messe der Fall. Zu den Worten: Der Herr macht alles im Himmel und auf Erden (Ps. 134. 6), bemerkt Chrysostomus, der Prophet will uns belehren und zum Lobe Gottes auffordern. Deßwegen sagt er, lobet ihr Diener den Herrn[2]). Seine Weisheit, Vorsehung, Macht sollen wir bewundern und preisen. Nachdem er sodann die Vorsehung Gottes in dem Blitz, dem Wind, der Luft, den Wolken, dem Regen gezeigt hat, geht er auf das ein, was er eigens den Juden gethan hat, um sie zum Dank zu stimmen[3]). Doch betrifft auch dieses nicht blos die Juden, sondern dem Ausspruche gemäß: ut ostendam in te potentiam meam et ut annunties nomen meum in universa terra (Exod. 9. 16), ist der Tod der Erstgeburt in Egypten ein Evangelium und sind die von Gott verhängten Plagen eine überall hin ausgehende Predigt. Was darum Gott an den Juden that, dient der ganzen Welt[4]). Sofort die einzelnen Worte des Psalmes bis zu Vers 13 Domine nomen tuum in aeternum, Domine memoriale tuum in generationem et generationem, erklärend, bemerkt Chrysostomus: „Hier unterbricht der Psalmist den Verlauf der Doxologie, was die Heiligen immer zu thun pflegen. Nachdem sie, an-

[1]) Ad eos qui scandalizati sunt. L. 1. c. 8. p. 482. t. III.
[2]) In psl. 134. n. 2. p. 385. e. t. V.
[3]) L. c. n. 3. p. 388. a.
[4]) L. c. n. 4. p. 389. a.

fangend von den Wunderwerken Gottes zu sprechen, entflammt sind, schließen sie nicht, ehe sie für das Gesagte Gott verherrlichet und gelobt und so ihr Verlangen gestillt haben. So machte es Paulus (Gal. 1. 3. Rom. 9. 4. I. Tim. 1. 17), so auch der Psalmist[1]). Weil Chrysostomus in diesen Worten unverkennbar das Dankgebet der Messe im Auge hat, fügen wir bei, so machten es auch die Gläubigen in der Liturgie; sie schlossen die Erzählung der Wunderwerke Gottes durch das Trisagion.

Nicht ohne einige neue Züge wiederholt der Goldmund diese Gedanken in der Homilie zu dem nächsten Psalm, dessen Verwandtschaft mit dem Dankgebete der clementinischen Liturgie bekannt ist. „Wenn Jemand die Sonne und den Mond sieht und die Ordnung der Zeiten, so wird er auch Gottes allumfassende (ἅπασαν) Güte erkennen, denn nicht nur das Wohlbefinden (εὐταξίαν) des Lebens, sondern das Leben selbst bedingen diese Elemente. Sie reifen die nährenden Früchte, ohne welche man nicht leben kann, sie zeigen die Zeiten und Stunden an, ordnen den Lauf des Tages und der Nacht, weisen den zu Land und zu Wasser Reisenden den Weg und gewähren unzähligen anderen Nutzen. Darum sagt der Psalmist, ewig währet seine Barmherzigkeit. Wenn sodann das, was er an den Egyptern und Juden gethan, auch vorübergieng, das Andenken daran verleiht den Nachkommen große Gotteserkenntniß[2]). Der Psalmist will uns also zur Erkenntniß Gottes führen, deßhalb beginnt er mit dem Allgemeinen und hört mit demselben auf. Ausgehend von Sonne und Mond, Blitz und Regen, schließt er (Speise gibt er allem Fleische. Vers 25) mit der gemeinsamen Nahrung aller. Nachdem er damit die Vorsehung für alles bestätiget hat, fügt er bei: Confitemini Deo coeli, quoniam in saeculum misericordia ejus (v. 26). Dadurch ist nämlich offenbar, daß er selbst der Herr von allem unteren und oberen ist. Für alles also bringen wir ihm die Eucharistie dar und thun wir das ununterbrochen. Das ist das Opfer, das die Dar-

---

[1]) *Ἐνταῦθα τῇ δοξολογίᾳ τὸ συνεχὲς διακόπτει τοῦ λόγου, ὅπερ τοῖς ἁγίοις ποιεῖν ἔθος ἀεί· ἐπειδὰν γὰρ ἀρξάμενοί τι λέγειν τῶν τοῦ θεοῦ θαυμάτων πυρωθῶσιν, οὐ πρότερον ἐπὶ τὸ τέλος ἔρχονται, ἕως ἂ ὑπὲρ τῶν εἰρημένων δοξάσωσι τὸν θεὸν* L. c. n. 6. p. 393. d.

[2]) *Πολλὴν θεογνωσίας παρεῖχον ὑπόθεσιν.* In psl. 135. n. 3. p. 400.

bringung, die uns ihm vorzüglich gnädig macht und bewirkt, daß wir seine Güte genießen“[1]).

Die beiden Psalmen veranlaßten Chrysostomus von den göttlichen Wohlthaten zu sprechen und wie wir Gott für dieselben loben und danken sollen. Weil aber derselbe Gegenstand den Inhalt des liturgischen Dankgebetes bildete und die citirten Stellen nur das im vorigen Paragraph Angegebene ausführen, dienen sie zur Characterisirung des antiochenischen Dankgebetes. Der Heilige markirt zwei Gedanken desselben; erstens, daß der Prophet durch diese Psalmen die Gotteserkenntniß pflanzen und fördern wolle und zweitens, daß er nicht von Dingen spreche, die blos die Juden, sondern von solchen, welche die ganze Welt und auch die künftigen Geschlechter betreffen. Durch den ersten Punkt bestätiget er die von uns längst vertretene Annahme, daß dem liturgischen Dankgebet die apostolische Missionspredigt zu Grunde liege, die sich in didactischer Form zur regula fidei, in hymnenartiger Gestalt zum Canon der Messe ausbildete. Durch den zweiten Punkt zeigt er, daß auch die Christen für diese Wohlthaten Gott danken. Uebereinstimmend hiemit endiget er die zweite Homilie mit der an die versammelten Gläubigen gerichteten Ermahnung, für all' dieses laßt uns ihm die Eucharistie darbringen. Und, damit man nicht zweifeln kann, was für eine Eucharistie er meint, nennt er sie ein Opfer, eine Darbringung, die uns Gott hauptsächlich gnädig macht. In der vorhergehenden Homilie bemerkt er aber, wie der Psalmist die Erzählung der Wunderwerke Gottes mit einer Verherrlichung desselben endige, so machen es auch die Christen, weßwegen die obige Beschreibung der Wohlthaten Gottes ohne Zweifel zugleich eine Characterisirung des liturgischen Dankgebetes enthält.

Die Verherrlichung Gottes, mit welcher der Verlauf der lobpreisenden Erzählung von Gottes Wunderwerken unterbrochen wurde, ist nämlich das Trisagion, das nicht nur die damaligen Antiochener recitirten, sondern bereits „die Martyrer, als sie noch im Fleische wandelten[2]). Bei der Gemeinschaft der Mysterien in den Chor der Engel zugelassen, sangen sie mit den Cherubim das dreimal Heilig,

[1]) In psl. 135. n. 3. p. 402. b. t. V.

[2]) Das Trisagion war demnach ein alter Bestandtheil der Liturgie.

wie die Eingeweihten wissen“ [1]). Diesen Worten, welche Isaias die Engel rufen hörte, giengen jedoch andere vorher, in welchen der Priester die Seraphim und Cherubim die nannte, welche den Hymnus sangen. „Denn wenn der Bischof an diesem Altare steht, den logischen Gottesdienst (*λατρείαν*) feiert und das unblutige Opfer darbringt, ladet er uns nicht einfach zu diesem Lobgesang ein, sondern vorher nennt er die Cherubim und erwähnt er die Seraphim [2]). Dann ermuntert er alle, diese furchtbaren Worte emporzusenden“ [3]). Der Priester sprach also die einleitenden Worte allein, den Hymnus selbst aber recitirte das ganze Volk; denn wie die Seraphim im Himmel das Trisagion rufen, so senden dasselbe die Menschen auf Erden himmelwärts [4]).

Weil der Psalmist den Verlauf der Doxologie unterbricht und dieses auch die Heiligen zu thun pflegen (S. 283), so setzte sich die Erzählung der Wunderwerke Gottes nach dem Trisagion fort. Klar sprechen dieses die folgenden Worte aus. „Wir wollen den Mönchen nicht vorwerfen, sie beobachten (in dem Gebete) keine Ordnung, weil sie nach der Doxologie, die gewöhnlich den Schluß bildet, ihre heiligen Lieder wieder beginnen, denn indem sie mit der Doxologie anfangen und mit derselben schließen und nach diesem Schlusse wieder beginnen, ahmen sie die Art und Weise des Apostel nach“ [5]).

Da sich Chrysostomus oben (S. 284) für die Unterbrechung des Dankgebetes durch das Trisagion, wie hier auf den Apostel beruft, so erklärt die Homilie in das Matthäus-Evangelium, jene in den 134. Psalm. Weil aber vor demselben für die Wohlthaten der Schöpfung und Vorsehung gedankt wurde, so setzte sich nach demselben der Dank für die größte aller Wohlthaten, die Erlösung, fort. „Denn was kommt, um alles andere, das zahlreicher als der Sand ist, zu übergehen, dem gleich, daß er für uns Mensch geworden ist. Seinen eingeborenen Sohn hat er nicht

[1]) *Μετὰ τῶν Χερουβὶμ τὸν τρισάγιον ὕμνον ψάλλοντες.* De Martyrib. n. 2. p. 715. b. t. II.

[2]) Dasselbe geschieht in der clementinischen Liturgie. A. C. l. 8. c. 12.

[3]) In Oziam h. 5. n. 3. p. 141. d. t. VI.

[4]) In Oziam h. 1. n. 1. p. 95. d. Cf. Si esurierit inimicus. n. 4. p. 164. b. t. III.

[5]) In Matth. h. 55. n. 6. p. 563. b. t. VII.

nur für uns hingegeben, sondern nachdem er ihn gegeben, bereitete er in ihm einen Tisch, that alles für uns, indem er ihn uns gab und durch die Gabe uns zur Danksagung antrieb. Da jedoch die Menschen meistens undankbar sind, thut er es für uns. Wie er die Juden durch die Orte und Zeiten und Feste an die empfangenen Wohlthaten erinnerte, so treibt er uns, durch die Art und Weise des Opfers zum fortwährenden Andenken, der uns erzeigten Wohlthaten, an“ [1]). Diese Worte enthalten die Fortsetzung der bereits citirten Stelle [2]). Außer dem Danke für die Schöpfung und Vorsehung bildete darum der für die Menschwerdung und den Opfertod Christi den Inhalt des Dankgebetes. Seinen Höhepunkt erreichte es aber darin, daß Gott uns in ihm einen Tisch bereitete. Offenbar ist damit die Einsetzung der Eucharistie gemeint, so daß der Dank für die Menschwerdung und den Tod Christi auf diesen Akt, oder auf die Consecration, überleitete.

Nichts wäre leichter, als diese Andeutungen durch Worte des Chrysostomus zu vervollständigen, die völlig mit den Angaben der ältesten Väter über diesen Theil der Messe und mit dem Dankgebete der clementinischen Liturgie im Einklang stehen [3]). Weil jedoch der Heilige bei Anführung seiner Worte nicht bemerkt, daß sie in dem Dankgebete stehen, sehen wir davon ab. Der Grund, warum er sich da, wo er das Dankgebet nennt, allgemein ausdrückt und da, wo er concret und bestimmt redet, vom Dankgebete schweigt, liegt in der Arcandisciplin. „Auch den Juden war es nicht erlaubt, das Canticum des Herrn in fremdem Lande zu singen, weil profane Ohren jene geheimen Worte nicht hören durften“ [4]).

12. Consecration und Opfer. — Der Erzählung des Lebens und Sterbens Christi folgte die Consecration oder die Wiederholung des eucharistischen Einsetzungsaktes. Wenn nämlich Chrysostomus sagt: „Durch das Kreuz wird uns alles verliehen; wenn wir wiedergeboren, wenn wir mit jener

[1]) In Matth. h. 25. n. 3. p. 311. d.

[2]) Cf. S. 218, Note 2.

[3]) Das gilt besonders von der Schrift Ad eos qui scandalizati sunt. t. III.

[4]) Ὅτι οὐκ ἔδει βέβηλα ὄντα ἀκούειν τῶν ἀποῤῥήτων ἐκείνων. In psl. 136. n. 1. p. 403. d. t. V.

myſtiſchen Speiſe genährt werden, kommt das Kreuz dazu (*σταυρὸς παραγίνεται κἂν διαφθῆναι (δέῃ) τὴν μυστικὴν ἐκείνην τροφήν*)[1], ſo wird das ſo verſtanden werden müſſen, daß die Bezeichnung mit dem Kreuze bei den Worten des Evangeliſten „er ſegnete es“ ſtattfand. Denn der Prieſter vertrat bei dieſer Handlung die Stelle Chriſti ſo, daß er daſſelbe that und ſprach, was Jeſus gethan und geſprochen hatte. „Tretet alle“, lauten die betreffenden Worte, „zu dem heiligen Tiſche hinzu. Chriſtus iſt gegenwärtig, derſelbe, der den Tiſch bereitete, ſchmückt ihn auch. Nicht ein Menſch macht, daß die daliegenden Gaben der Leib und das Blut Chriſti werden, ſondern Chriſtus ſelbſt, der für uns Gekreuzigte. Seine Stelle einnehmend (*σχῆμα πληρῶν*) ſteht der Prieſter da, jene Worte ſprechend (es iſt jedoch die Kraft und Gnade Gottes, welche ſie ſpricht): Das iſt mein Leib. Dieſes Wort verwandelt (*μεταῤῥυθμίζει*) das Daliegende. Gleichwie jenes Wort: Wachſet und vermehret euch, einmal ausgeſprochen, für alle Zeiten unſerer Natur die Kraft zur Erzeugung von Kindern gibt: ſo macht auch dieſes Wort, einmal geſprochen vor den Altären in den Kirchen, von damals bis jetzt und von jetzt bis zur Wiederkunft, das Opfer vollkommen (fertig)“[2].

Es iſt darum „daſſelbe Opfer, gleichviel wer es darbringt, Petrus oder Paulus, es iſt daſſelbe Opfer, welches Chriſtus den Jüngern gab und welches jetzt die Prieſter machen. Dieſes iſt nicht geringer als jenes, weil es nicht die Menſchen heiligen, ſondern der ſelbſt, welcher jenes geheiliget hat. Wenn nämlich die Worte, welche Gott geſprochen hat, dieſelben ſind, welche der Prieſter jetzt ſpricht, ſo iſt auch das Opfer daſſelbe und die Taufe, welche er gab“[3].

---

[1]) In Matth. hom. 54. n. 4. p. 551. l. t. VII. Bei dem Empfange der Euchariſtie konnte nach dem damaligen Ritus keine Bezeichnung mit dem Kreuze ſtattfinden, darum beziehen wir ſie auf die Conſecration.

[2]) *Οὕτω καὶ ἡ φωνὴ αὕτη ἅπαξ λεχθεῖσα καθ' ἑκάστην τράπεζαν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις, ἐξ ἐκείνου μέχρι σήμερον καὶ μέχρι τῆς αὐτοῦ παρουσίας, τὴν θυσίαν ἀπηρτισμένην ἐργάζεται.* De proditione Judae hom. 1. n. 6. p. 384. b. t. II.

[3]) *Ἡ προσφορὰ ἡ αὐτή ἐστι, κἂν ὁ τυχὼν προσενέγκῃ, κἂν Παῦλος κἂν Πέτρος, ἡ αὐτή ἐστιν, ἣν ὁ Χριστὸς τοῖς μαθηταῖς ἔδωκε, καὶ ἣν νῦν οἱ ἱερεῖς ποιοῦσιν. οὐδὲν αὕτη ἐλάττων ἐκείνης, ὅτι ταύτην οὐκ ἄνθρωποι ἁγιάζουσιν. ἀλλ' αὐτὸς ὁ καὶ ἐκείνην ἁγιάσας*

Klar und deutlich lehrt damit der Heilige, in der Consecration, der Wiederholung des eucharistischen Einsetzungsaktes, vollzieht sich die Verwandlung von Brod und Wein in den ib und das Blut Christi, wie das Opfer. Denn die Einsetzungsorte verwandeln und opfern, die Priester verwandeln und opfern id Christus selbst thut dieses, sofern er die Einsetzungsorte durch den Mund der Priester ausspricht und so n Akt vollzieht. Darum fügt Chrysostomus dem letzten Citate e Worte bei: „Dieses ist also der Leib Christi und jenes. Wer er glaubt, dieses sei weniger als jenes, der weiß nicht, daß hristus noch jetzt gegenwärtig ist und wirkt (*καὶ νῦν ἵρεστι, καὶ νῦν ἐνεργεῖ*)“ [1]). Und das war nicht etwa die ivate Ueberzeugung des Heiligen, sondern der allgemeine Glaube r Kirche. Nicht bald wurde Jemand von seinen Feinden schärfer obachtet und wegen des Unbedeutensten angeklagt, als der nachalige Bischof von Constantinopel. Diese Lehre machte ihm jedoch iemand zum Vorwurf, weil sie die allgemeine kirchliche war.

Die Pflicht zu opfern führt Chrysostomus auf ein dem lenschen angeborenes Gesetz zurück. Darum opferten bereits bel und Noe, die dadurch Gott dankten[2]). Denn Abel war von iemand unterrichtet, es gab keine Vorschrift die Erstlinge darzuingen, sondern er that es aus sich. Sein Gewissen belehrte ihn, ß es gut sei, Gott zu opfern, ihn dadurch als Gott zu ehren id ihm für alles zu danken[3]). Was aber dem Menschen angeren ist, das übt er immer. Deßhalb opferten auch die Juden, wohl ihre Opfer unvollkommen waren. Aus Liebe zu den Menschen gte Christus den heiligen Dienst ein, vertauschte das Opfer selbst id befahl, statt der Schlachtung von Thieren ihn selbst zu pfern[4]).

ὥσπερ γὰρ τὰ ῥήματα, ἅπερ ὁ θεὸς ἐφθέγξατο, τὰ αὐτά ἐστιν, ἅπερ ὁ ἱερεὺς καὶ νῦν λέγει, οὕτω καὶ ἡ προσφορὰ ἡ αὐτή ἐστι, καὶ τὸ βάπτισμα ὅπερ ἔδωκεν. Ad II. Tim. h. 2. n. 4. p. 671. e. t. XI

[1]) L. c. p. 671.

[2]) In Genes. h. 27. n. 2. p. 256. d. t. IV.

[3]) Ad populum Antioch. h. 12. n. 4. p. 129. b. t. II.

[4]) *Τὴν ἱερουργίαν μετεσκεύασε, καὶ τὴν θυσίαν αὐτὴν ἀμείψας, καὶ ἀντὶ τῶν ἀλόγων σφαγῆς ἑαυτὸν προσφέρειν κελεύσας.* Ad I. Cor. h. 24. n. 2. p. 312. a. t. X. Eine sehr schöne Erörterung über die

Zweifellos ist diese Hierurgie, in welcher sich Christus selbst darzubringen befiehlt, das eucharistische Opfer, bezüglich dessen er sprach: Thut dieses zu meinem Andenken. „O des Wunders! Der mystische Tisch ist zubereitet, das Lamm Gottes wird für dich geopfert, der Priester bebt für dich, das geistige Feuer bricht aus dem Altare hervor, die Cherubim sind gegenwärtig, die Seraphim fliegen herbei, die mit sechs Flügeln versehenen Geister verhüllen das Angesicht, alle geistigen Kräfte bitten mit dem Priester für dich, das geistige Feuer kommt herab, das Blut in Kelche fließt zu deiner Reinigung aus der unbefleckten Seite (Christi)“ [1]). Weil aber Christus in der Hierurgie geopfert wird und als Opfer gegenwärtig ist, empfangen ihn die Gläubigen in der Communion auch als Opferspeise. „Hebe die Feindschaft auf“, ruft Chrysostomus den Antiochenern zu, „damit du von dem Tische ein Heilmittel erlangest. Du trittst zu einem furchtbaren und heiligen Opfer. Erwäge die Unterlage (ὑπόθεσιν) dieses Opfers! Christus liegt geschlachtet da, um denen im Himmel und auf Erden den Frieden zu bringen, um dich zu einem Freunde der Engel zu machen, um dich mit dem Gott des All zu versöhnen, um dich, den Feind und Gegner, zum Freunde zu machen“ [2]). Wie ferne war David von Feindschaft, obwohl er nicht ein solches Opfer genoß [3]). Fürchten wir daher diesen Tisch, an dem wir alle theilnehmen, den für uns geopferten Christus, das an demselben liegende Opfer“ [4]).

Da wo Chrysostomus von dem Dankgebete spricht, faßt er die eucharistische Feier, wie es in der Natur der Sache liegt, als Lob und Dankopfer. Das ist ihm aber nur eine Seite derselben die ihre Ergänzung durch die obigen Citate erhält, in welchen a

Erfüllung des jüdischen Pascha in der eucharistischen Feier steht a I. Cor. h. 34. n. 2. p. 312. a.

[1]) *Τοῦ αἵματος ἐν τῷ κρατῆρι εἰς σὴν κάθαρσιν ἐκ τῆς ἀχράντου πλευρᾶς κενουμένου.* De poenitent. h. 9. n. 1. p. 349. e. t. II.

[2]) *Ἐσφαγμένος πρόκειται ὁ Χριστός. καὶ τίνος ἕνεκεν ἐσφάγη, καὶ διὰ τί; ἵνα εἰρηνοποιήσῃ τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, ἵνα καὶ ἀγγέλων φίλον σε ποιήσῃ, ἵνα σε τῷ θεῷ τῶν ὅλων καταλλάξῃ, ἐχθρὸν ὄντα σε καὶ πολέμιον, ἵνα ποιήσῃ φίλον.* De proditione Judae. h. 1. n. 6. p. 384. e. t. II.

[3]) De David et Saul. h. 3. n. 2. p. 772. e. t. IV.

[4]) Ad Rom. h. 8. n. 8. p. 509. b. t. IX.

ie für ein Sühn- und Versöhnungsopfer erklärt. Wenn
as eucharistische Opfer nämlich an die Stelle der jüdischen Schlachtpfer tritt, wenn er sagt, das Blut im Kelche fließt zu deiner einigung, wenn er sagt, Christus liegt auf dem Altare, um dich it dem Gott des All zu versöhnen, um dich, den Feind und egner, zu einem Freunde zu machen, — dann ist es doch klarer s die Sonne, daß das eucharistische Opfer auch ein Sühn- und ersöhnungsopfer ist[1]), das, wie im Folgenden gezeigt wird, für ebende und Verstorbene dargebracht wurde.

13. Epiklese und Exomologese. — Unseres Wissens gibt hrysostomus den genaueren Verlauf der Liturgie nach der Conecration nirgends an. Man ist darum genöthiget, an der Hand er alten Liturgien das von dem Heiligen gegebene Material zu rdnen.

Alle Liturgien besitzen unmittelbar nach der Consecration die namnese (unde et memores) und ein Opfergebet, Chrysomus erwähnt hingegen dieselben nicht. Ohne Zweifel kennt er e jedoch, denn die erste Oration ist nur die Ausführung der Worte: hut dieses zu meinem Andenken, und die zweite setzt die so oftalige und starke Betonung des eucharistischen Opferactes von Seiten es Heiligen voraus.

Die dritte Oration, welche sich in den morgenländischen Liturgien n diese beiden anschließt, ist die Epiklese, derer Chrysostomus i den Worten gedenkt: Welche Reinigkeit und Frömmigkeit wird on dem Priester gefordert, „da er den h. Geist anruft und as furchtbare Opfer vollendet und den allen gemeinschaftichen Herrn beständig berührt“[2]). Ferner sagt er: „Du siehst denelben Leib Christi, den die Magier in der Krippe liegen sahen, uf dem Altare, du siehst nicht die Mutter, die ihn auf den Armen ält, sondern den Priester, der dasteht, und den h. Geist mit großer Fülle über die daliegenden (Gaben) hinfliegend“[3]). Die Eingangsworte dieser Stelle verbieten es, an die

[1]) Man vergleiche hiemit §. 2. S. 257.

[2]) *Ὅταν δὲ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καλῇ καὶ τὴν φρικωδεστάτην ἐπιτελῇ θυσίαν, καὶ τοῦ κοινοῦ πάντων συνεχῶς ἐφάπτηται δεσπότου.* De sacerd. l. 6. c. 4. p. 424. b. t. I.

[3]) Ad I. Cor. h. 24. n. 5. p. 218. c. t. X.

nicht consecrirten Abendmahls-Elemente zu denken, denn die liegenden Gaben sind derselbe Leib Christi, den die Magier in Krippe liegen sahen. Der Priester recitirte also „die Anruf nach der Consecration und der h. Geist kommt in Folge selben nicht über Brod und Wein herab, um sie zum Leibe C zu machen, sondern er fliegt über die bereits verwandelten Ele dahin. Wozu? wird man fragen. Die Antwort gibt das stehende Citat. „Der Priester verrichtet ein langes Gebet, damit eine von Oben herabgesandte Flamme (wie bei Elias daliegenden (Gaben) verzehre, sondern damit die Gnade au Opfer herabfalle und durch dasselbe die Seelen aller zünde und sie glänzender als durch Feuer geläute Silber mache“ [1]). Der h. Geist bewirkt also die Entzünd und Reinigung der Seelen durch seine Herabkunft auf Opfer. Jedoch auch auf das Opfer wirkt er ein, aber nich Brod und Wein zu verwandeln, das geschieht durch Christus mittelst der Einsetzungsworte, sondern um demselben die Gab Heiligung mitzutheilen und so durch dasselbe die G zu heiligen. In dieser Weise verstehen wir das Vollenden Opfers (*τὴν φρικωδεστάτην ἐπιτελῆ θυσίαν*) [2]) und das rühren der Daliegenden (Gaben) (*ἅψεσθαι τῶν προκ νων*) in der Stelle: „Wenn der Priester vor dem Altare steh Hände zum Himmel erhoben und den h. Geist ruft zu kommen die daliegenden zu berühren“ [3]). Es mag das Manchem sond erscheinen, weil der Leib Christi doch an sich heiligend wirkt. Chrysostomus sagt, wenn der h. Geist zugegen sei, müsse Christus zugegen sein [4]). Wo nämlich Eine Hypostase der Tr gegenwärtig ist, ist die ganze Trinität gegenwärtig; denn sie sich (*πρὸς ἑαυτήν*) unzertrennlich [5]). Kurz, die Väter schreibe

[1]) *Ἀλλ' ἵνα ἡ χάρις ἐπιπεσοῦσα τῇ θυσίᾳ δι' ἐκείνης τὰς ἀπ ἀνάψῃ ψυχὰς καὶ ἀργυρίου λαμπροτέρας ἀποδείξῃ πεπυρω* De sacerd. l. 3. c. 4. p. 383. a. t. I.

[2]) De sacerd. l. 6. c. 4. p. 424.

[3]) De coemeterio et cruce, n. 3. p. 401. d. t. II. Cyrill v. J. *ἅπτεσθαι* durch den Satz: *πάντως γὰρ οὗ ἐάν ἐφάψαιτο τὸ πν τοῦτο ἡγίασται καὶ μεταβέβληται.* Catech. myst. 5. n. 7.

[4]) Selbstverständlich gilt dieses auch vice versa.

[5]) Ad Roman. h. 13. n. 8. p. 569. e. t. IX.

Werke Gottes ad extra allen drei Personen zu und unter dieser Voraussetzung ergibt sich die obige Annahme von selbst[1]).

Bezüglich des Ritus ist noch beizufügen, daß die Epiklese der Priester allein, mit zum Himmel erhobenen Händen sprach.

Sehr schwierig ist es, der Exomologese den richtigen Platz zuweisen. Chrysostomus erwähnt zwar ein in der Messe der Gläubigen verrichtetes Schuldgebet, alles übrige läßt er aber im Dunkeln. „Mit Furcht", sagt er, „lasset uns hinzutreten, Dank sagen, unsere Sünden bekennend, niederfallen, unsere Vergehen beweinen, inständige Gebete zu Gott schicken und so uns selbst reinigend dem Könige der Himmel nahen"[2]). Diese Worte lassen sich nur allgemein, als Ermahnung, die Gläubigen sollen mit reuigem Herzen communiciren, fassen. Der Heilige spricht jedoch an diesem Orte von dem andächtigen Hören der Messe und der dadurch bewirkten Vorbereitung auf die Communion. Auf derselben Seite sagt er, nehmet die vorgesetzte Speise mit Ehrfurcht und Schweigen, da selbst die Engel mit Furcht und Zittern gegenwärtig sind. Denn zu dieser Zeit (*κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρόν*) muß dein Geist voll ruhiger Sammlung sein. Darum lasset uns mit Furcht hinzutreten, Dank sagen, unsere Sünden bekennen ꝛc." Dieser Zusammenhang lehrt, daß wie das Dank sagen, so auch das Sündenbekennen in der Messe der Gläubigen vorkam und Chrysostomus darum ein in derselben verrichtetes Schuldgebet im Auge hat.

Deutlicher tritt dieses in den Worten hervor: „Mit Zittern wollen wir den Lobgesang der Engel sprechen, mit Furcht dem Schöpfer die Exomologese machen und durch sie Verzeihung der Sünden erbitten"[3]). Weil das Volk in der Liturgie das Kirisagion recitirte, so ist es eine unabweisbare Folgerung, daß es in derselben auch ein Gebet um Verzeihung der Sünden verrichtete. Allerdings erwähnt der Heilige dieses Gebet selten und vorübergehend, das berechtiget jedoch nicht, seine Existenz in

[1]) In dieser Weise erklären wir auch die Worte In Joan. h. 45. n. 2. p. 264. a. t. VII. und de resurrectione n 8. p. 436. c. t. II.

[2]) In diem natalem D. N. J. Ch n. 7. p. 365. c. t. II.

[3]) *Φόβῳ τε τὴν ἐξομολόγησιν τῷ κτίστῃ ποιεῖσθαι καὶ διὰ ταύτης συγγνώμην τῶν ἐπταισμένων αἰτεῖσθαι.* In Oziam. h. 1. n. 2. p. 97. b. t. VI.

der Liturgie zu läugnen. Nur das wird man daraus schließen dürfen, daß es in der antiocheniſchen Liturgie weder umfangreich war, noch bedeutend hervortrat. Damit ſtimmt auch die clementiniſche Liturgie überein, die eine kurze Bitte um Vergebung der Sünden ſowohl mit der Epikleſe, als mit der Oration unmittelbar vor der Communion verbindet. Wie es ſich bezüglich der Zeit ſeiner Verrichtung mit der antiocheniſchen Liturgie verhält, laſſen wir dahin geſtellt.

14. Fürbitten und Vater unſer. — Nach der Conſecration und Epikleſe, oder, „während das Opfer dalag, dankte der Prieſter für den Erdkreis, für die, welche vor uns waren, für die jetzt Lebenden, für die früher Geborenen, für die nach uns Kommenden“[1]). Dem Worte „danken“ zufolge gehörte dieſes Gebet zur Euchariſtie im weiteren Sinne. Daß es aber kein Dankgebet, ſondern ein Bittgebet war, zeigt ſowohl das Nachfolgende, als das Wort des Chryſoſtomus: „Zuerſt ſollen wir zu Gott Hymnen emporſenden und für die Wohlthaten danken, dann bitten und dann wieder danken für das, was wir empfangen haben“[2]). Man erkennt hieraus wiederum die Gleichförmigkeit der Liturgie zu allen Zeiten und allen Orten. Wie ſchon Juſtin[3]), ſo läßt im Morgenlande Cyrill v. J., Baſilius, Gregor v. Nyſſa, im Abendlande Ambroſius und Auguſtinus dem Dankgebet ein Bittgebet folgen. Daſſelbe begreift die Fürbitten oder Memento für die Lebenden oder Verſtorbenen in ſich.

Dieſe Fürbitten waren aber auch ein Opfergebet, durch welches die Früchte des Opfers Chriſti den Lebenden und Verſtorbenen zugewendet wurden. Denn voll Vertrauen auf den,

[1]) *Διὸ δὴ καὶ ὁ ἱερεὺς ὑπὲρ τῆς οἰκουμένης, ὑπὲρ τῶν προτέρων, ὑπὲρ τῶν νῦν, ὑπὲρ τῶν γεννηθέντων τῶν ἔμπροσθεν, ὑπὲρ τῶν μετὰ ταῦτα ἐσομένων εἰς ἡμᾶς εὐχαριστεῖν κελεύει τῆς θυσίας προσκειμένης ἐκείνης.* In Matth. h. 25. n. 3. p. 311. b. t. VII.

[2]) *Διὰ τούτων παιδεύουσα τὸν ἀκροατὴν πρότερον ὕμνους ἀναφέρειν εἰς τὸν θεὸν καὶ εὐχαριστεῖν ἐφ' οἷς εὐπέπονθε, καὶ τότε ἄπερ βούλεται αἰτεῖν, καὶ πάλιν εὐχαριστεῖν ἐφ' οἷς ἂν λάβοι.* In psl. 5. n. 4. p. 35. a. t. V.

[3]) Cf. Probſt Liturgie der erſten Jahrh. S. 112 u. 113. Selbſt darin ſtimmt Juſtin mit den ſpäteren Vätern überein, daß er von dieſem Gebete ausſagt, es werde mit Glauben (*διὰ πίστιν*) verrichtet, während dieſe dafür das Wort Vertrauen (*παῤῥησία*) gebrauchen.

der als gemeinschaftliches Sühnungsopfer des Erdkreises auf dem Altare lag, wurde zu dieser Stunde für den Erdkreis und, mit den zugleich genannten Martyrern, Confessoren und Priestern, für die Verstorbenen gebetet. Denn Ein Leib sind wir alle, wenn auch die einen Glieder leuchtender sind als die andern und es ist möglich, ihnen allseitig Verzeihung zu verschaffen durch Gebete, durch die für sie dargebrachten Gaben, durch die, welche mit ihnen genannt werden[1]). Darum ersuchten die Gläubigen auch die Priester um das Gebet für die Verstorbenen, „damit (so sagten sie) sie zur Ruhe gelangen und einen gnädigen Richter finden“[2]). Klagen helfen den Verstorbenen nichts, ruft Chrysostomus den Antiochenern zu, sondern bringet für sie gute Werke, Almosen und Opfer dar, die ihnen Erleichterung verschaffen[3]). Dieses geschah jedoch blos für die im Glauben Abgeschiedenen, denn die Katechumenen wurden dieses Trostes nicht gewürdiget[4]). Um so weniger solche, die von der Kirche völlig getrennt waren; von einer Zuwendung der Früchte des Opfers an solche, weiß das Alterthum nichts. Sodann ist die Darbringung des Meßopfers für die Verstorbenen uralt. „Nicht vergebens“, sagt Chrysostomus, „ist von den Aposteln das Gesetz gegeben worden, der Abgeschiedenen in den furchtbaren Mysterien zu gedenken. Denn sie wußten, daß dieses ihnen großen Gewinn und vielen Nutzen bringe. Wenn nämlich das ganze Volk mit ausgebreiteten Händen dasteht, wie der Chor der Priester, und das furchtbare Opfer daliegt, wie sollten wir da betend Gott nicht günstig für sie stimmen“[5])? Wie man derartigen Zeugnissen

[1]) *Καὶ γὰρ τὸ κοινὸν τῆς οἰκουμένης κεῖται καθάρσιον· διὰ τοῦτο ῥαῤῥοῦντες ὑπὲρ τῆς οἰκουμένης δεόμεθα τότε καὶ μετὰ μαρτύρων αὐτοὺς καλοῦμεν, μετὰ ὁμολογητῶν, μετὰ ἱερέων. καὶ γὰρ ἓν σῶμά ἐσμεν ἅπαντες . . . καὶ δυνατὸν πάντοθεν συγγνώμην αὐτοῖς συναγαγεῖν ἀπὸ τῶν εὐχῶν, ἀπὸ τῶν ὑπὲρ αὐτῶν δώρων, ἀπὸ τῶν μετ' αὐτῶν καλουμένων.* Ad I. Cor. h. 41. n. 5. p. 393. b. t. XI.

[2]) In Matth. h. 32. n. 4. p. 361. e. t. VII.

[3]) In Joann. h. 62. n. 5. p. 374. d. t. VII. Statt Opfer steht l. c. p. 375. a. „Liturgien“, so daß das eine Wort das andere erklärt.

[4]) Ad Philipp. h. 3. n. 4. p. 218. a. t. XI.

[5]) *Οὐκ εἰκῇ ταῦτα ἐνομοθετήθη ὑπὸ τῶν ἀποστόλων, τὸ ἐπὶ τῶν φρικτῶν μυστηρίων μνήμην γίνεσθαι τῶν ἀπελθόντων . . . πῶς οὐ δυσωπήσομεν ὑπὲρ τούτων τὸν θεὸν παρακαλοῦντες;* Ad Philip. 3. n. 4. p. 217. f.

gegenüber die Fürbitten der Meſſe für eine ſpätere „Zuthat“ erklären mag, iſt unbegreiflich. Denn die Einrede der Uebertreibung oder der Unwiſſenheit von Seiten des Heiligen läßt ſich nicht machen, da Tertullian zweihundert Jahre früher der Opfer für die Verſtorbenen gedenkt und ihre Darbringung eine alte Gewohnheit nennt[1]).

Von der Würde des Prieſterthums handelnd, ſagt der Heilige ferner: Der, welcher für eine ganze Stadt, was ſage ich Stadt, welcher für den ganzen Erdkreis Vertreter iſt und bittet, Gott möge den Sünden aller gnädig ſein, nicht blos der Lebenden, ſondern auch der Abgeſchiedenen, von welcher Frömmigkeit muß der ſein? Ich glaube, weder das Vertrauen (παῤῥησίαν) des Moſes noch des Elias genüge zu ſolchem Bittgebete. Wie wenn ihm die ganze Welt anvertraut und er der Vater aller wäre, tritt er vor Gott mit der Bitte, daß die Kriege überall ausgelöſcht, die Unruhen geſtillt werden. Um Frieden, Fruchtbarkeit, ſchnelle Entfernung aller irgendwie drohenden Uebel, ſowohl privaten als allgemeinen, bittet er (αἰτῶν). Alle dieſe aber, für die er bittet, muß er doch überragen, wie es ſich für den Vorſteher, den Untergebenen gegenüber, geziemt. Wenn er aber ſelbſt den h. Geiſt anruft und das furchtbare Opfer vollzieht und den allen gemeinſchaftlichen Herrn beſtändig berührt, welche Stellung, ſage mir, werden wir ihm anweiſen? ... Bedenke nämlich, wie die Hände, die ſolchen Dienſt verrichten, beſchaffen ſein müſſen, wie die Zunge, die ſolche Worte ausſpricht[2]). Unſtreitig iſt hier von einem Gebete die Rede, das der Prieſter für Lebende und Verſtorbene mit Vertrauen verrichtet; durchweg Indicien für das Fürbittengebet. Es unterläge darum nicht einmal einem Zweifel, daß der Heilige die Memento nach der Conſecration im Auge hat, wenn es nicht heißen würde ὅταν δὲ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καλῇ. Dieſe Worte ſcheinen nämlich anzudeuten, die Epikleſe ſei den Memento in der Meſſe gefolgt; eine Annahme, die allen Liturgien widerſpricht. Giengen darum die obigen Bitten der Epikleſe voran, ſo würde der Goldmund unter denſelben die oratio pro fidelibus verſtehen; eine Annahme, mit

[1]) Test de corona c. 3.

[2]) De sacerdot. l. 6. c. 4. p. 424. b.

er sich die angegebenen Indicien für das Fürbittengebet nicht ver-
ugen. Wir glauben deßhalb, der Heilige gibt nicht die Zeitfolge
r Gebete an, sondern er will die Steigerung in der hohen
ürde der Gebete ausdrücken, wie dieses auch die einge-
reuten Bemerkungen über den erforderlichen religiösen Zustand des
elebrans zeigen. Unter dieser Voraussetzung mußte er aber den
lemento die Epikleſe folgen lassen. Endlich reihen sich dann
ch die Eingangsworte dieser Stelle: „Gott möge den Sünden
ler gnädig sein", sachgemäß an die vorhergehende Exomologese an.

Schließlich suchen wir aus dem gegebenen Material so weit
öglich die äußere Gestalt dieses Gebetes herzustellen Der
riester betete zuerst für den Erdkreis und die Stadt, in
elcher die Liturgie gehalten wurde. Wahrscheinlich war damit das
ebet für den Bischof und Clerus überhaupt verknüpft. Diesem
lgte das Memento für die, welche vor uns waren. Nachdem
e Martyrer, Confessoren und Priester genannt waren, betete man
r die im Glauben Abgeschiedenen. Der, welcher während der
ollziehung der Mysterien am Altare stand, rief: „Für alle in
hristus Entschlafenen und die, welche ihr Andenken
iern" (ὑπὲρ πάντων τῶν ἐν Χριστῷ κεκοιμημένων καὶ τῶν
ὲς μνείας ὑπὲρ αὐτῶν ἐπιτελούντων) [1]). Hierauf wandten sich
e Bitten den jetzt Lebenden, die „ihr Andenken feierten", zu,
ıd den nach uns Seienden. Mit diesen Bitten verband man
ohl die um Aufhören der Kriege und Unruhen, um Frieden,
uchtbarkeit und Entfernung privater und öffentlicher Uebel. An
m Vorhandensein einer Fürbitte für die Kaiser ist nicht zu
eifeln, doch äußert sich Chrysostomus über dieselbe nicht. Die
ürbitten müssen überhaupt durch den Inhalt der oratio pro fide-
bus, die sich, mit Ausnahme der Gebete für die Verstorbenen, der
auptsache nach in den Memento wiederholten, ergänzt werden. Es
ı das um so nothwendiger, als oft schwer zu entscheiden ist, ob
hrysostomus in seinen Worten auf diese oder jene Oration hin-
eist und wir darum leicht fehlgegriffen haben können.

Die Fürbitten schlossen wohl in Antiochien mit der Recitation
es Vater unser, denn als Bittgebet gehört es zu ihnen, wenn
demselben nicht bestimmte Aussagen einen anderen Platz anweisen.

[1]) Ad I. Cor. h. 41. n. 4. p. 393. a t. X.

Der Goldmund äußert sich aber über den Ort, welchen es in d Liturgie einnimmt, nicht, obwohl er es als Bestandtheil der Mes kennt. Die betreffenden Stellen lauten: „Christus hat uns befohlen in den Gebeten das gemeinschaftliche Gebet zu verrichten (ἐν ταῖς ἐυχαῖς κοινὴν ἐπέταξε ποιεῖσθαι τὴν εὐχήν) und die ganze Kirche soll wie eine Person sagen: Vater unser ꝛc.“ [1]). Ferner: „Wenn wir den Feinden verzeihen, können wir mit reinem Gewissen zum h. Tische treten und jene mit dem Gebete verbundenen Worte mit Vertrauen (παῤῥησίας) aussprechen. Die Eingeweihten verstehen das Gesagte“ [2]). Die mit dem Gebete verbundenen Worte enthalten, wie der Zusammenhang lehrt, die Bitte: Vergib uns ꝛc. Das Vater unser kam also „in den Gebeten“, d. h. in der Messe der Gläubigen vor und zwar vor der Communion. Dasselbe wurde nicht blos von dem Priester, sondern von der ganzen Gemeinde gebetet.

Den Schluß des Vater unsers bildete eine Doxologie, denn „am Ende des Gebetes (τῷ τέλει τῆς προσευχῆς) weist er uns auf Gottes Reich, Macht und Herrlichkeit hin, indem er sagt: Denn dein ist das Reich und die Macht und die Herrlichkeit in alle Ewigkeit. Amen“ [3]). Diese Formel stand in dem Codex der h. Schrift, dessen sich der Heilige bediente, denn in der 19. Homilie zum Matthäus-Evangelium, in der er Vers um Vers dieses Evangeliums erklärt, führt er sie gleichfalls an. Das schließt aber nicht aus, daß sie zugleich die Schlußformel des Dankgebetes war. Im Gegentheil kam sie nach unserer Ansicht dadurch in den Text der h. Schrift, daß sie, anfänglich blos Schlußformel des Dankgebetes, von unkundigen Abschreibern als Bestandtheil des von dem Herrn gelehrten Gebetes angesehen und dem Text der Evangelien beigefügt wurde. Seit den Tagen des Apostels Paulus hat nämlich das vom Bischof verrichtete Dankgebet mit einer Doxologie geschlossen, welche das Volk mit Amen beantwortete. Weil aber manche Kirchen das Vater unser später, d. h. in einer Zeit in die Liturgie aufnahmen, in welcher man die Doxologie „Dein ist das Reich ꝛc.“ als einen Bestandtheil des Vater unser betrachtete erhielten sie als Schluß des Dankgebetes zwei Doxologien.

[1]) In psl. 112. n. 1. p. 287. e. t. V.
[2]) In Genes. h. 27. n. 8. p. 268. b. t. IV.
[3]) De angusta porta. n. 5. p. 32. a. t. III.

15. Benediction, Brodbrechung und Communion. — Die morgenländischen Messen besitzen nach dem Dankgebet eine von dem Priester dem Volke ertheilte Benediction, welche die clementinische Liturgie mit dem Gruße: Pax vobiscum, und dem R.: et cum spiritu tuo beginnt. Dem conform bemerkt Chrysostomus: Die Priester fangen die Segensertheilung damit an, daß sie zuerst den Frieden wünschen[1]). Die Friedensertheilung fand aber wie beim Beginn der Liturgie und Predigt so auch dann statt, wenn der Priester für die Gläubigen betete. Denn sie antworteten ihm „und mit deinem Geiste" nicht blos, wenn er zu ihnen sprach und nicht blos, wenn er für sie betete (*οὐδὲ εὐχομένῳ ὑπὲρ ὑμῶν*)[2]). Ich will nun nicht behaupten, daß der Heilige unter diesem Gebete die in Rede stehende Benediction versteht, aber die Aufmerksamkeit möchte ich doch auf diese, wenn auch schwache Spur lenken. Vielleicht weiß ein Anderer die Sache besser aufzuklären.

Unmittelbar vor der Communion wurde in der Liturgie das Brod gebrochen. „Warum", fragt Chrysostomus, „fügt der Apostel bei, welchen wir brechen? Daß dieses in der Eucharistie geschieht, kann man sehen. Am Kreuze wurde ihm kein Bein gebrochen; beim Opfer duldet er das für dich, um alles zu erfüllen"[3]). Weil nach dem alten Ritus die Partikel für die Gläubigen von der großen Hostie abgebrochen wurde, mußte es eine Brodbrechung geben. Ob aber dieselbe schon in den Tagen des Heiligen mit einem gewissen Ceremoniell versehen war, läßt sich der citirten Stelle nicht entnehmen. Wahrscheinlich war es noch nicht der Fall, da er blos von „sehen" spricht.

Die Worte Matth. 14. 35 und 36 erklärend, sagt Chrysostomus den Antiochenern, wie sie die Communion empfangen sollen. „Lasset auch uns den Saum seines Kleides berühren, noch mehr, wenn wir wollen, können wir ihn ja ganz besitzen, denn sein Leib liegt jetzt vor uns, nicht nur das Kleid, sondern auch

[1]) Contra Judae. orat. 3. n. 6. p. 614. d. t. I. *Ὅταν εὐλογῇ, εἰρήνη πᾶσιν.* (Ad Coloss. h 3. n. 3. p. 348. c. t. XI.) Nach diesem Segenswunsche spricht der Diacon laut der clem. Liturgie die catholica (cf. S 270), welcher die Benediction folgt.

[2]) De pentecost. h. 1. n. 4. p. 463. b. t. II.

[3]) Ad I. Cor. h. 24. n. 2. p. 213. d. t. X.

der Leib, und nicht nur um ihn zu berühren, sondern um ihn zu genießen und gesättiget zu werden. Lasset uns jetzt mit Glauben hinzutreten, denn jeder von uns ist krank. Und wenn die, welche den Saum seines Kleides berührten, eine so große Kraft erhielten, um wie viel mehr die, welche ihn ganz besitzen? Man empfange ihn so, wie wenn man zu Christus selbst hinzugienge. Was liegt nämlich daran, wenn du seine Stimme nicht hörst! Du siehst ihn ja vor dir liegen. Doch auch seine Stimme hörst du, da er selbst durch die Evangelisten spricht. Glaubet darum, es werde jetzt jenes Geheimniß gefeiert, bei welchem er selbst zu Tische lag. Wenn du den Priester siehst, der dir (den Leib) reicht, so glaube nicht, daß das der Priester thue, sondern daß die ausgestreckte Hand die Christi sei ... Höret also, Priester und Laien, wessen wir gewürdiget werden. Sein heiliges Fleisch gab er uns zur Speise, sich selbst, den Geopferten, gab er"[1]).

In dieser Stimmung sollten die Gläubigen hinzutreten. Der Priester aber erhob das consecrirte Brod mit den Worten: „Das Heilige den Heiligen", worauf das Volk antwortete: „Einer ist heilig, Einer Herr, Einer Jesus Christus, zur Ehre Gottes des Vaters, gelobt in Ewigkeit. Ehre sei Gott in der Höhe und Frieden auf Erden in den Menschen guter Wille. Hosanna dem Sohne David's, gelobt der da kommt im Namen des Herrn, Gott der Herr ist uns erschienen, Hosanna in der Höhe". Diesen Ritus der clementinischen Liturgie kennt auch Chrysostomus, wie die folgenden Citate zeigen. „Christus gibt uns in der Kirche nicht Wasser (wie der Sameriterin), sondern das Heilige den Heiligen (*τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις*)"[2]) Von der Communion redend, bemerkt er ferner: „Muß man nicht sagen, der habe ein Herz von Stein, der glaubt, zu dieser Zeit auf der Erde zu stehen und nicht mit den Engeln zu frohlocken, mit welchen er jenen mystischen Hymnus emporsandte, mit welchen er Gott jene Siegesode sang ... Und du gehst weg, da Christus gegenwärtig ist, die Engel dastehen, deine Brüder noch in die Mysterien eingeführt werden (*τῶν ἀδελφῶν σου μυσταγωγουμένων ἔτι*)"[3]). In diesem Zusammenhange glauben

[1]) In Matth. hom. 50. n. 2 u. 3. p. 517. t. VII.

[2]) In Matth. h. 7. n 6. p. 114. a.

[3]) De baptismo Christi. n. 4. p. 374. d. t. II.

wir diese Stelle um so mehr auf die Worte: Einer ist heilig ꝛc. beziehen zu dürfen, als die Liturgie des Jacobus, Marcus, Basilius das genannte Responsorium einen Lobgesang der Engel nennt. Einen noch höheren Grad von Wahrscheinlichkeit erhält diese Annahme durch folgendes. „Sage mir, wenn Jemand zum Essen eingeladen, sich zu Tische setzt und doch nicht ißt, beleidigt der den Gastgeber nicht mehr, als wenn er gar nicht gekommen wäre? So auch du, du warst zugegen, hast den Hymnus gesungen, und doch am Tische nicht Theil genommen. Du sagst, ich bin es nicht würdig. Dann bist du aber auch der Gemeinschaft in den Gebeten nicht würdig, denn nicht nur durch die daliegenden Gaben, sondern auch durch diese Oden kommt überall der Geist herab“[1]). Der Hymnus, den der betreffende sang, stand offenbar in unmittelbarer Verbindung mit der Communion. Denn Chrysostomus sagt, der ganzen Handlung hast du beigewohnt, hast die Kirche nicht vor der Communion verlassen, sondern selbst den Hymnus gesungen und doch nicht communicirt. Bei der Communion wurden nämlich die Thüren geöffnet, die von dem Friedenskusse an geschlossen waren, und viele entfernten sich auch. „Soll ich euch sagen, woher die Unruhe und der Lärm entsteht? Weil wir nicht während der ganzen Zeit (der Messe) die Thüren schließen, sondern dulden, daß ihr vor der letzten Danksagung weggehet“[2]). Diese Worte sind auch darum beachtenswerth, weil man aus denselben erkennt, daß das Meßopfer nicht in dem Empfange des Abendmahles, sondern in der von der Oblation bis zur Communion vollzogenen Opferhandlung bestand. Chrysostomus führte auch das Oeffnen der Thüren bei der Communion nicht ein, sondern duldete es blos als eine hergebrachte Sitte.

Die Eucharistie sollten die Diaconen keinem reichen, der als unwürdig bekannt war. Darin bestand ihre Würde und nicht darin, daß sie in einer weißen und glänzenden Tunika (*χιτωνίσκον*) einhergiengen[3]). Der Ausschluß der Unwürdigen setzt zwar voraus, daß sie (die Diaconen) die Eucharistie reichten. Weil sie jedoch

[1]) Ad Ephes. h, 3. n. 5. p. 23. d. t. XI.

[2]) *Ὅτι οὐ διὰ παντὸς ὑμῖν τὰς θύρας ἀποκλείομεν, ἀλλὰ συγχωροῦμεν πρὸ τῆς ἐσχάτης εὐχαριστίας ἀποπηδᾷν καὶ ἀναχωρεῖν οἴκαδε.* De baptismo Christi. n. 4. p. 374. d. t. II.

[3]) In Matth. h. 82. n. 6. p. 789. d. t. VII.

nach der obigen Stelle[1]) die Prieſter ſpendeten und es in der als bald anzuführenden Stelle heißt, die Prieſter blieben ſtehen un warteten, bis alle communicirt hatten, ſo ſcheinen die Diaconen blo die Aufgabe gehabt zu haben, die Unwürdigen vom Altare abzu halten. Die Communion wurde ſelbſtverſtändlich unter beiden G ſtalten gereicht und Alle tranken aus Einem Kelche. „Ein Tiſ ſteht für Alle da, derſelbe Trank wird Allen aus einem und dem ſelben Kelche zu Theil. Weil der Vater aufrichtige Liebe in un erwecken wollte, hat er befohlen, daß wir aus einem und demſelbe Kelche trinken“[2]). Der Empfänger der Euchariſtie mußte nüchter ſein, denn ſo iſt „das Faſten“ der folgenden Stelle zu verſtehen „Du faſteſt zwar vor dem Empfange der Communion, nach dem ſelben verlierſt du aber alles durch Unmäßigkeit“[3]). So lang nicht Alle communicirt hatten, „wurden die daliegenden Gaben nicht weggenommen, ſondern die Prieſter blieben ſtehen und war teten auch auf den Geringſten“[4]). Die alte Sitte, der zufolg alle Anweſenden communicirten, war in den Tagen des Chry ſoſtomus in Antiochien bereits in Abgang gekommen. Oftmals be klagte er ſich, daß Manche blos einmal im Jahre dem Tiſche de Herrn nahen. Die Einen beſuchten den Gottesdienſt gar nicht, di Andern verließen die Kirche vor Beginn der Meſſe der Gläubige oder bei der Communion, und wieder Andere waren zwar anweſend enthielten ſich aber der Communion. Die, welche am Schluſſe de Mahles die Dankode nicht darbrachten, vergleicht der Heilige mi Judas, der ſich auch vor dem letzten Dankgebet (*πρὸ τῆ ἐσχάτης εὐχαριστίας*) entfernte[5]). Denn nach der Austheilung de Euchariſtie wurde ein Dankgebet verrichtet, in welchem der Heilig ein Abbild und eine Fortſetzung des Hymnus ſieht, den Jeſus mi den Jüngern ſang, als er auf dem Oelberg gieng. „Nachdem ſi den Lobgeſang geſprochen hatten, giengen ſie an den Oelberg. Hört es, die ihr bei den Geheimniſſen das Schlußgebet nicht ab

---

[1]) Seite 300, Note 1.

[2]) *Ἐξ ἑνὸς ποτηρίου πίνειν ποιήσας ἡμᾶς.* In Matth h. 32. n. p. 375. a. t. VII.

[3]) Ad I. Cor. h. 27. n. 5. p. 248. c. t. X.

[4]) Oportet haereses esse. n. 4. p. 246. e. t. III.

[5]) De baptismo Christi. n. 4. p. 375. a. t. II

wartet, das ein Symbol von jenem ist“ [1]). Ueber den Inhalt dieser Oration gibt Chrysostomus keine Nachricht und ebenso wenig über die Entlassung der Versammlung.

In dieser Abhandlung suchte ich ein Bild der antiochenischen Messe aus den Schriften des h. Chrysostomus zu geben, die ich für diese und andere Arbeiten vollständig gelesen habe. Bei der Darstellung des christlichen Gottesdienstes in den drei ersten christlichen Jahrhunderten machte ich jedoch die Erfahrung, daß die einmalige Lesung eines Schriftstellers zu diesem Zwecke nicht genügt. Weil mir aber die gegen hundert Folianten umfassende Literatur der folgenden drei Jahrhunderte eine zweimalige Lesung nicht gestattete, mag manches in dieser Arbeit übersehen worden sein und ich würde mich freuen, wenn ich auf Mängel aufmerksam gemacht würde.

---

[1]) In Matth. h. 82. n. 2. p. 784. b.

Ueber das sog. paulinische Privilegium.

Moraltheologische Untersuchung zu 1 Kor. 7. 12—15.

von J. Niederkalk S. J.

Daß die Ehen, welche Nicht-Getaufte unter einander abschließen, nicht in dem Grade unauflöslich sind, als die Ehen unter Getauften, hat die katholische Kirche von jeher festgehalten. So kann der Ehegatte, welcher durch den Empfang der heiligen Taufe den wahren Glauben annimmt, wofern der andere im Unglauben zurückgebliebene Theil nicht mit ihm in religiösem Frieden leben will, von diesem sich trennen und mit einem Christen eine neue Ehe eingehen. Er kann dieses selbst dann thun, wenn die erste im Unglauben geschlossene Ehe thatsächlich vollzogen war. Dieses Recht des getauften Ehegatten pflegt man das privilegium Paulinum zu nennen, weil der h. Paulus in seinem ersten Corintherbriefe (Kap. 7. V. 12—16) dasselbe ausspricht. Es mußten über dasselbe im Laufe der Zeit verschiedene Fragen auftauchen, und je öfter dessen Anwendung in der Praxis war, desto mehr Schwierigkeiten und Bedenken mußten ihre Erledigung finden. So war die Frage zu beantworten, wann denn die frühere Ehe gelöst würde, ob bereits durch den Empfang der Taufe, oder wenn der ungläubige Theil erklärte, nicht mit dem christlichen friedlich zusammen leben zu wollen, oder erst durch das Eingehen einer zweiten Ehe seitens des christlich gewordenen Theiles. Schon der h. Thomas von Aquin spricht sich für diesen letzteren Zeitpunkt aus und begründet seine Ansicht mit der ihm eigenen Tiefe. Es mochte in jener Zeit, wo der Verkehr mit den Ungläubigen im Morgenlande durch die Kreuzzüge ein sehr reger geworden war, die Discussion des paulinischen Privilegs auch seine besondere practische Bedeutung haben. Der

heilige Kirchenlehrer macht sich die Schwierigkeit, wie die Stelle des h. Paulus mit der katholischen Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe in Einklang zu bringen sei. Die Antwort, welche er gibt, ist einfach die, daß die von Ungetauften geschlossene Ehe ein minder festes Band schlinge, als die Ehe von Getauften, die zweite Ehe als ein festeres Band das erste auflöse[1]). Diese Lehre des h. Thomas ist nun allgemein angenommen und in die kirchliche Praxis übergegangen[2]).

Eine andere Frage, welche durch die Ereignisse in den neueren Missionen vorzüglich veranlaßt zu sein scheint, beschäftigt sich mit der Erklärung des Wortes fidelis, fidelem im Texte des h. Paulus. Lassen sich unter diesem auch die Häretiker, welche zwar giltig getauft sind, aber doch den vollen wahren Glauben nicht haben, verstehen? Da die Protestanten mit der Ehescheidung bekannter Maßen wenig Schwierigkeit haben, so mußte für den Fall, daß eine heidnische Frau zum protestantischen Bekenntnisse übergetreten und getauft eine neue Ehe eingegangen war, hernach aber den katholischen Glauben annahm, die Schwierigkeit sich erheben, ob denn die zweite Ehe giltig war, oder jetzt erst das pauliniſche Privileg auf sie anwendbar sei. Die allgemeine Meinung der Theologen geht nun dahin, daß der Empfang der Taufe maßgebend sei, indem einerseits nur der Getaufte[3]), andererseits aber jeder gültig Getaufte dieses Vorrecht genieße.

Eine dritte Controverse hat sich an die genannte Stelle des ersten Corintherbriefes geknüpft, welche auf den ersten Anblick allerdings für die Praxis von geringer Bedeutung scheinen möchte,

---

[1]) Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium infidelium imperfectum est ut dictum est; sed matrimonium fidelium est perfectum et ita est firmius. Semper autem firmius vinculum solvit minus firmum, si est ei contrarium, et ideo matrimonium quod post in fide contrahitur, solvit matrimonium quod prius in infidelitate contractum erat. Unde matrimonium infidelium non est omnino firmum et ratum. In l. IV. Sentent. dist. 39.

[2]) Resp. s. C. s. O. 1. Aug. 1759. Ad 5. apud Perrone De matrimonio christiano ed. Rom. tom. II. pag. 323.

[3]) Daß auf die Katechumenen das Privileg nicht anwendbar sei, bestimmt auch eine Antwort der s. C. de propag. fide 16. Jan. 1683 apud Perrone l. c. pag. 319. not. 38.

aber für das richtige Verständniß des paulinischen Privilegs von größerem Gewichte ist, als beinahe alle übrigen practischen Fragen. Da wir auf diese Controverse hier, so weit es der Raum gestattet, näher eingehen möchten, so wollen wir die Veranlassung derselben kurz angeben. Es war früher, wo der Sklavenhandel noch in vollem Schwunge stand, und ist auch gegenwärtig noch oft sehr schwer, ja unmöglich, zu ermitteln, ob der im Unglauben verbliebene Ehegatte den christlichen Glauben annehmen oder wenigstens mit dem christlich gewordenen im Frieden zusammenleben will, oder nicht. Dem christlichen Ehegatten würde es sehr schwer fallen, keine neue Ehe eingehen zu können, sondern beständige Enthaltsamkeit zu üben. Es bedarf aber zur Eingehung einer zweiten Ehe der moralischen Sicherheit, daß das erste Band entweder schon gelöset ist, oder doch gelöset werden kann. Und doch hat Innocenz III. erklärt, nur dann sei die Eingehung einer zweiten Ehe möglich, wenn der ungläubige Gatte mit dem christlich gewordenen nicht im religiösen und sittlichen Frieden zusammenwohnen will[1]). Selbst die Wahrscheinlichkeit dessen würde nicht ausreichen, da die frühere Ehe ein Ehehinderniß des natürlichen und göttlichen Rechtes ist. Gibt es ein Auskunftsmittel aus dieser unangenehmen Lage? Wofern der im Unglauben zurückgebliebene Theil befragt werden kann über seinen Willen sich zu bekehren, oder doch wenigstens mit dem christlichen Theile in Frieden zusammenzuleben, so muß dieses natürlich geschehen. Es scheint die Kirche immer eine förmliche Interpellation zu verlangen, sogar für den Fall, daß der ungläubige Ehetheil auf andere Weise seinen Willen, nicht zusammenzuleben, ganz unzweideutig an den Tag gelegt hat, wie z. B. durch die öffentliche Verstoßung der christlichen Frau. Wenn aber diese Interpellation aus was immer für einem Grunde nicht stattfinden kann, so gibt die Kirche wohl auch die Erlaubniß, zu einer anderen Ehe ohne vorherige Interpellation zu schreiten. Die Vollmacht, eine zweite Ehe zu gestatten, wofern die Interpellation nicht stattfinden kann, hat Gregor XIII. den in „Angola, Aethiopia, Brasilia, et aliis Indicis regionibus" thätigen Missionären der Gesellschaft Jesu verliehen[2]). Es trägt

[1]) Cap. Quanto 7 et Cap. Gaudemus 8. De divortiis (IV. 19)

[2]) Constit. Populis ac nationibus d. 25. Jan. 1585. Bull. s. C. de prop. fid. Append. tom. I. p. 103 s.

dieſe Dispens den Zuſatz, dieſe zweite Ehe ſolle auch dann ihre Gültigkeit haben und behalten, wenn ſich etwa nachher heraus-ſtellte, der andere Gatte habe im Frieden mit dem chriſtlichen Theile eben wollen, oder ſogar ſelbſt den chriſtlichen Glauben angenommen nd ſich taufen laſſen, bevor der andere Gatte zu einer neuen Ehe eſchritten ſei.

Viele und zwar ſehr angeſehene Theologen wollen in dieſem uſatze zu der genannten Dispens eine eigentliche päpſtliche Ehe-iſpenſation finden, eine Löſung der im Unglauben geſchloſſenen he durch die höchſte kirchliche Auctorität. Andere hingegen, gleich-lls ſehr angeſehene Gelehrte, halten dafür, die Dispenſation mit m Zuſatze ſei nichts anderes, als eine Anwendung des pauliniſchen Privilegs. Die erſteren nehmen daher eine doppelte Weiſe n, wie die von Ungläubigen eingegangene Ehe gelöſet werden kann; ie eine iſt die durch das pauliniſche Privileg gegebene, die andere t die durch päpſtliche Vollmacht. Die letzteren hingegen ſagen, er Papſt könne eine von Ungläubigen geſchloſſene und vollzogene he, wenngleich der eine Gatte durch den Eintritt in die heilige irche der päpſtlichen Jurisdictionsgewalt unterworfen würde, doch icht löſen. Wir unterlaſſen es hier, die verſchiedenen Auctoritäten ir die eine und die andere Meinung anzuführen. In unſerer rage dürfen wir uns einer ſolchen Aufzählung um ſo mehr ent-alten, als beide Meinungen eine ſtattliche Zahl von Vertheidigern uſweiſen können. Ziehen wir die inneren Gründe in Betracht, elche für die eine wie für die andere Meinung vorgebracht wer-en, dann neigt ſich die Wagſchale unſeres Urtheils mehr auf die eite derer, welche in dem genannten Zuſatze eine päpſtliche Dis-enſation erblicken, das ſog. pauliniſche Privilegium aber von dem-elben ausſchließen. Das heißt, wir ſind der Meinung, es gebe ine zweifache Art, das im Unglauben geſchloſſene Eheband zu lö-en; außer dem pauliniſchen Privileg beſitze der Papſt die Voll-nacht dazu.

Bevor wir die Begründung unſerer Anſicht darlegen, müſſen ir einige Worte zum richtigen Verſtändniß der gegentheiligen An-cht vorausſchicken; unſere Meinung wird im Verlaufe dieſer kurzen useinanderſetzung von ſelbſt klar. Auch nach der Meinung un-cer Gegner iſt das pauliniſche Vorrecht an eine Bedingung ge-üpft; der chriſtlich gewordene Ehegatte genießt dasſelbe nur dann,

wenn der Ungläubige sich trennt[1]). Würde derselbe den im glauben verharrenden Gatten verlassen, ohne daß von diesem sagen ließe, er trenne sich, so wäre die von dem christlich ge denen Ehetheile geschlossene zweite Ehe nicht nur unerlaubt, son auch ungültig. Hierin stimmen beide Meinungen überein. haben uns demnach nur über den Sinn des „discedit" mit un Gegnern auseinanderzusetzen. Offenbar müssen diese die Trenn in einem viel weiteren Sinne nehmen, auch in dem einer bloß lichen Trennung, wenngleich der Wille, zu dem Gatten zurü kehren, vorhanden wäre. Nach unserer Auffassung aber tritt discessio, von welcher der Apostel spricht, nur dann ein, wenn im Unglauben verharrende Gatte den Willen nicht hat, mit getauften Theile zusammenzuleben, oder es doch thun will contumelia creatoris, wie der technische Ausdruck lautet.

Ein näheres Eingehen auf den Text des heiligen Pau wie die Ueberlieferung uns ihn erklärt, und wie er seinem W laute nach verstanden sein will, nöthigen uns zu unserm Urth Denn wenn die hh. Väter sowohl als die späteren Theologen dem Privilegium sprechen, so fassen sie es immer nicht nur im gemeinen als bedingt auf, sondern sie fügen die ganz bestim Bedingung bei, daß der ungläubig gebliebene Theil nicht im S den leben wolle mit dem christlich gewordenen. Daß dasselbe dann seine Anwendung finde, wenn der ungläubige Theil d Frieden wahren will, oder sogar dann, wenn derselbe den wa Glauben angenommen hat, dafür findet sich in der Tradition Spur. Führen wir nur einige Beispiele an. So nimmt de Basilius keinen Anstand, die christliche Frau, welche von il heidnischen Manne sich trennt, eine Ehebrecherin zu nennen, nämlich der Mann trotz der Religionsverschiedenheit mit ihr lich zusammenleben will[2]). Der h. Johannes Chrysostomus er

[1]) Der Text des h. Paulus lautet vollständig so: Si quis frater ux habet infidelem et haec consentit habitare cum illo, non dim illam. Et si qua mulier fidelis habet virum infidelem et hic sentit habitare cum illa, non dimittat virum .... Quodsi inf discedit, discedat; non enim servituti subjectus est frater aut in hujusmodi; in pace autem vocavit nos Deus. I. Cor. VII. 12.

[2]) S. Basil. Epist. can. I. ad Amphilochium cap. 9. Migne P. 32, 673.

in der neunzehnten Homilie zum ersten Corintherbriefe eingehend unsere Stelle. Die Auflösung der Ehe setzt nothwendig die Störung des religiösen oder sittlichen Friedens seitens des ungläubigen Ehegatten voraus. Der christliche Gatte kann nur dann das Band lösen, wenn der heidnische ihm dazu Veranlassung gibt. Der h. Lehrer bringt dieses Privilegium mit der Scheidung von Tisch und Bett in Vergleich. Diese ist dem Ehegatten gleichfalls nur dann erlaubt, wenn der andere durch die Sünde des Ehebruches ihm dazu Veranlassung gegeben hat[1]). Der h. Ambrosius berührt in einer Erklärung des Evangeliums des h. Lucas unsern Fall freilich nur im Vorübergehen; aber er sagt doch, daß der gläubig gewordene Ehegatte nur dann ein Recht habe, die frühere Ehe zu lösen, wenn er von dem ungläubigen Gatten verlassen wird[2]). Klarer spricht sich hierüber der Verfasser des Commentars zu den Briefen des h. Paulus aus, der dem h. Ambrosius lange Zeit zugeschrieben wurde. Die hieher gehörigen Worte desselben haben um so mehr Gewicht, als sie auch in den Codex Gratian's aufgenommen wurden. Dieser Commentar scheint die Veranlassung zu dem späteren technischen Ausdrucke „contumelia creatoris" gegeben zu haben. Nur dann, wenn der ungläubige Gatte nicht ohne Lästerung Gottes mit dem getauften zusammenwohnen will, ist eine Trennung des Bandes möglich[3]).

---

[1]) Quid est autem: Si infidelis discedit? Ut si te jubet sacrificare aut sociam esse impietatis propter connubium, aut discedere, melius est disrumpi connubium, et non piam religionem. Quapropter subdit: Non enim servituti subjectus est frater aut soror in hujusmodi. Si quotidie ea de causa pugnet et bellum moveat, inquit, melius est separari. Hoc enim subindicat, quum dicit: In pacem autem vocavit nos Deus. Ille enim jam causam praebuit, ut is qui fornicatus est. Hom. XIX. in I. Cor. VII. n. 3. Migne P. Gr. 61, 155.

[2]) Nec ipse (scil. apostolus) praecepit (scil. deserere infidelem), nec dedit deserenti auctoritatem, sed culpam abstulit destituto. Exposit. evang. sec. Luc. l. VIII. n. 8 (in cap. VIII. 18). Migne P. L. 15, 1767.

[3]) Quodsi infidelis discedit, discedat. Propositum religionis custodit (apostolus) praecipiendo, ne christiani relinquant conjugia, sed si infidelis odio Dei discedit, fidelis non erit reus dissoluti matrimonii; major enim causa Dei est quam matrimonii. . . . .

Auch der h. Auguſtinus kommt an mehreren Stellen auf die Worte des h. Paulus zurück, erklärt aber die discessio jedes Mal in einem anderen Sinne, als unſere Gegner zu thun genöthigt ſind. Wenn der getaufte Ehegatte vom ungetauften verlaſſen wird, weil er Chriſt geworden iſt, oder wenn von dieſem die Theilnahme an Werken verlangt wird, die er als Chriſt verabſcheuen muß, dann tritt die discessio ein, welche der h. Paulus gemeint hat[1]). So ſagt der h. Lehrer in ſeinem Werke De fide et operibus. Ebenſo gibt er an einer andern Stelle die Möglichkeit zu, daß der chriſtlich gewordene Gatte eine neue Ehe eingehe, ſetzt aber wieder als Bedingung voraus, daß der heidniſche Theil ſich von dem chriſtlichen trennt[2]). Ebenſo erklärt er im erſten Buche De conjugiis adulterinis dieſe Stelle, indem er ſagt, wofern der heidniſch gebliebene Theil mit dem chriſtlichen zuſammenleben will, ſolle ſich dieſer letztere nicht von ihm trennen; thue er es dennoch und wende ſich einem andern zu, ſo ſei dieſes ein Ehebruch[3]).

Per hoc non est peccatum ei, qui dimittitur propter Deum, si alii se junxerit. Contumelia enim creatoris solvit jus matrimonii circa eum qui relinquitur. ne accusetur alii copulatus. Ambrosiast. in I Cor. VII. 15. Migne P. L. 17. 219.

[1]) Quodsi infidelis discedit, discedat: non enim servituti subjectus est frater aut soror in hujusmodi (I Cor. VII. 15); id est, ut propter fidem Christi etiam ipsa uxor legitima societate conjuncta sine ulla culpa relinquatur. si cum viro christiano propter hoc quia christianus est. permanere noluerit. Non attendunt eo modo illam rectissime dimitti, si viro suo dicat: Non ero uxor tua. nisi mihi vel de latrocinio divitias congeras aut nisi solita lenocinia. quibus nostram domum transigebas, etiam christianus exerceas; aut si quid aliud vel facinorosum vel flagitiosum in viro noverat. S. August. De fide et operibus cap. XVI. n. 28. Migne P. L. 40, 216.

[2]) Quod si infidelis, inquit. discedit, discedat. non enim servituti subjectus est frater aut soror in hujusmodi: id est, si infidelis noluerit esse cum conjuge fideli. hic cognoscat fidelis suam libertatem, ne ita se subjectum deputet servituti, ut ipsam dimittat fidem, ne conjugem amittat infidelem. S. August. ep. 157 s Hilarium n. 3. Migne P. L. 33. 689.

[3]) S. Aug. De conjugiis adulterinis l. I. c. XXV. n. 31. Migne L. 40. 469.

Indeſſen wenden wir uns den nicht weniger klaren Zeugniſſen des ſpäteren Zeitalters zu[1]). Nach Petrus Lombardus ſind die beiden Hypotheſen, daß der getaufte Ehegatte von dem ungetauften ſich trennt, und daß der ungetaufte den getauften entläßt, wohl zu unterſcheiden. Dem chriſtlich gewordenen ſteht immerhin das Recht zu, die eheliche Gemeinſchaft mit dem ungläubigen Gatten aufzuheben, aber dann iſt es ihm verſagt, eine neue Ehe einzugehen. Wird hingegen er entlaſſen von dem ungläubigen Gatten, ſo kann er zu einer andern Ehe ſchreiten[2]). Ganz dasſelbe lehrt der h. Thomas. Auch nach ihm iſt das Privilegium ſo aufzufaſſen, daß dem chriſtlich gewordenen Theile in jedem Falle eine Scheidung von Tiſch und Bett geſtattet iſt; nur dann jedoch, wenn der ungläubige Theil nicht im Frieden zuſammenleben will, kann der Chriſt eine andere Ehe eingehen[3]). Und wenn er dann die Frage beantwortet, wann die frühere Ehe aufgelöſet werde, ſetzt er ausdrücklich hinzu, es ſei dem chriſtlich gewordenen Gatten nicht geſtattet eine zweite Ehe einzugehen, wenn nicht der ungläubige Theil ihm dazu Veranlaſſung gebe[4]).

---

[1]) Gratian's Decret handelt von dem casus apostoli in der C. 28 q. 1. et 2. Im Anſchluſſe an dieſes und die Lehre der Väter ſpricht ſich die summa magistri Rolandi (des ſpätern Papſtes Alex. III.) folgendermaßen aus: Notandum, quod infideli volenti cohabitare et fidei praedicationem minime abhorrenti dimissa, aliam sibi ea vivente fideli copulare minime licet. Verum si odio fidei christianae discesserit aut idola coluerit sive ad maleficium virum fidelem compellere voluerit, illam dimittere et aliam assumere sanctorum consona sanctione permittitur. Hanc distinctionem in sequentibus capitulis manifestissime assignabo. Caus. XXVIII. q. 1. (ed. Thaner. Innsbruck 1874. pag. 134.)

[2]) L. IV. Sentent. dist. 39.

[3]) Distinguendum est, quia si infidelis vult cohabitare sine contumelia creatoris, sine hoc quod ad infidelitatem inducit, potest fidelis libere discedere, sed discedens non potest alteri nubere; si autem infidelis non velit cohabitare sine contumelia creatoris in verba blasphemiae prorumpens et nomen Christi audire nolens, tunc vir fidelis discedens potest alteri per matrimonium copulari. S. Thom. in l IV. Sentent. dist. 39. cp. 1. art. 5.

[4]) Solvitur (matrimonium prius) per matrimonium snbsequens, ad quod pervenire non posset vir fidelis non solutus a servitute uxoris per culpam ejus. Ibid. ad 2.

Der h. Bonaventura beweiſet die Möglichkeit der Löſung früheren Ehe. Die im Unglauben geſchloſſene Ehe iſt in Fo ihrer geringeren Feſtigkeit leichter lösbar, als die chriſtliche E die zwiſchen den zwei Eheleuten eingetretene Religionsverſchied heit disponirt die Ehe zur Löſung, dieſe kann aber erſt dann e treten, wenn der heidniſche Theil den Frieden bricht mit dem chri lich gewordenen[1]).

So ſtimmen dieſe drei Vertreter der theologiſchen Schule vo kommen überein in der Auffaſſung und Erklärung unſeres Text Auch in der Erklärung Innocenz III., welche Gregor IX. in ſe authentiſches Dekretalenbuch aufnahm, finden wir dieſe Auffaſſu ganz excluſiv[2]). In der zweiten Dekretale wird noch ausdrückli nur in dem Falle die Möglichkeit zugegeben, eine andere Ehe einz gehen, wenn der ungläubige Ehegatte ſeinen Willen zu erkennen gib den religiöſen und ſittlichen Frieden nicht wahren zu wollen[3]).

Es wird nicht nothwendig ſein, noch andere Auctoritäten fi dieſen Satz beizufügen. Alle Canoniſten, welche ſpäter über die Privilegium geſchrieben haben, wiederholen die von Innocenz II gegebene dreitheilige Bedingung: altero vel nullo modo, vel no sine blasphemia divini nominis, vel ut eum pertrahat ad mo tale peccatum cohabitare volente. Daß der casus apostoli n andere Fälle umfaſſe, war ihnen völlig unbekannt.

---

[1]) Solutionem matrimonii contracti in infidelitate faciunt: primu est ipsius imbecillitas, secundum est cultus disparitas, tertium cre toris vel matrimonii injuria. Primum reddit possibile ad solutione secundum disponit, tertium dissolvit. In l. 4. Sent. dist. 39. art. quaest. 1.

[2]) Cap. Quanto 7. De divortiis: Si alter infidelium conjugum ad fide catholicam convertatur altero vel nullo modo vel non sine bla phemia divini nominis vel ut eum pertrahat ad mortale peccatu ei cohabitare volente, qui relinquitur, ad secunda si voluerit, vo transibit; et in hoc casu intelligimus, quod ait apostolus: i infidelis discedit, discedat etc.

[3]) Qui autem secundum ritum suum legitimam repudiavit uxorem.. nunquam ea vivente licite poterit aliam etiam ad fidem conversa habere, nisi post conversionem ipsius illa renuat cohabitare cu ipso, aut etiamsi consentiat, non tamen absque contumelia cre toris vel ut eum pertrahat ad mortale peccatum. Cap. Gaudemu 8 De divortiis (IV. 19).

Mit dieser Meinung harmoniren dann auch vollkommen die
usdrücke, mit welchen der Zweck dieses Privilegiums von den Auc-
ren angegeben wird. Er ist in den einfachen Worten enthalten:
i favorem fidei. Nicht als ob dasselbe eine Belohnung des Glau-
ens und der Taufe sein solle, welche der Neubekehrte angenommen
at; der Zweck ist vielmehr, daß der Bekehrte nicht durch die Noth-
endigkeit der Fortsetzung der Ehe und den Umgang mit der un-
läubigen Ehehälfte in Gefahr gerathe, den wahren Glauben zu
erlieren, und daß Niemand durch die Nothwendigkeit, ein enthalt-
ames Leben zu führen, wenn der ungläubige Theil nicht in ge-
iemender Weise mit ihm zusammenleben will, von der Annahme
es wahren Glaubens abgehalten werde[1]). Wofern nun aber der
ngläubige Ehetheil so zusammenleben will, daß sein Glaube und
eine Sittlichkeit nicht in Gefahr geräth, oder wenn gar die andere
Ehehälfte selbst christlich geworden ist, kann die Gestattung einer
weiten Ehe nicht mehr mit der Bewahrung des Glaubens be-
ründet werden.

Demnach läßt sich der Sinn, welchen die Gegner der päpst-
ichen Dispensationsvollmacht dem Texte des h. Paulus unter-
gen müssen, mit der traditionellen Erklärung dieses Textes
icht in Einklang bringen, noch viel weniger aber aus der-
lben begründen. Hat man aber des h. Paulus Worte bisher
nders verstanden, so müssen diese selbst wohl dazu die Veran-
ssung gegeben haben. Daher läßt sich denn auch der Sinn dieser
iscessio, wie die kirchliche Ueberlieferung ihn uns mitgetheilt hat,
us den Worten des h. Paulus selbst feststellen. Es hatte der
postel gesagt: „Wenn ein Bruder eine ungläubige Frau hat und
e einwilligt, mit ihm zu wohnen, so entlasse er sie nicht. Und
enn ein Weib, ein gläubiges, einen ungläubigen Mann hat, und
ieser einwilligt zu wohnen mit ihr, so entlasse sie nicht den Mann".
V. 12 u. 13). Dann fährt er V. 15 fort: „Wenn aber der Un-
läubige sich trennt, so trenne er sich". Muß man nicht annehmen,
aß das: „So trenne er sich" des letzten Verses dem: „So entlasse
r sie nicht" (V. 12.) und: „So entlasse sie den Mann nicht" (V. 13.)

[1]) C. Gaudemus cit. De divortiis; Bened. XIV. De synodo dioeces. l. VI. c. 4. n. 3; Schmalzgruber tit. De divortiis n. 20; Maschat Cod. tit. Q. III. Resp. 4; Reiffenstuel tit. De convers. infidel. n. 4.

entspricht, ebenso wie der h. Apostel in den vorhergehenden Versen discedere ab uxore und dimittere uxorem gleichbedeutend genommen hat[1]? Und wenn das, so zwingt der Parallelismus der Glieder auch die Nebensätze: „Und sie einwilliget zu wohnen mit ihm“ (V. 12) und: „Und dieser einwilligt zu wohnen mit ihr“ (V. 13) als gleichbedeutend mit: „wenn er sich nicht trennt“ aufzufassen, so daß das erste Incisum von V. 15 umschrieben werden kann: Wenn der Ungläubige nicht einwilliget zu wohnen, so trenne er sich[2]). Haben aber des Apostels Worte diesen Sinn, so ist die Erklärung unserer Gegner offenbar ausgeschlossen. Nach ihnen soll ja auch in dem Falle der christlich gewordene Ehegatte das Vorrecht genießen eine andere Ehe einzugehen, wenn der heidnische Theil mit ihm zusammenleben will, ja selbst dann, wenn derselbe unterdessen selbst getauft ist, also auf ihn die Bedingung: quodsi infidelis discedit oder non consentit, gar nicht mehr anwendbar ist.

Diese unsere Auslegung wird durch die folgenden Worte noch bekräftigt. Alle Interpreten geben zu, daß der Hauptbeweis dafür, daß der Apostel von der Lösbarkeit des Ehebandes an dieser Stelle spreche, in den Worten liegt: „Denn nicht geknechtet ist der Bruder oder die Schwester in solchem Falle“. Wofern der gläubige Gatte nicht zu einer neuen Ehe schreiten dürfte, wäre derselbe einer sehr harten Knechtschaft unterworfen. Gleich nach diesen Worten fährt aber der Apostel wieder fort: „Im Frieden aber hat uns Gott berufen“. Er begründet die Auflösung der Ehe wiederum mit dem Frieden, der ja ganz vorzüglich der Antheil der Ehegatten sein soll, wie es der Wille Gottes und die Natur des Ehebundes verlangt. So zeigt sich auch in diesen Worten, daß der Apostel nur für den Fall die Eingehung einer zweiten Ehe gestattet, wenn dieser Friede Schaden leidet. Findet keine Störung des Friedens statt, so tritt die vom Apostel gesetzte Bedingung nicht ein, also auch nicht das von dieser Bedingung Abhängige, die Möglichkeit einer zweiten Ehe.

---

[1]) Iis autem qui matrimonio juncti sunt praecipio non ego sed Dominus uxorem a viro non discedere; quodsi discesserit, manere innuptam aut viro suo reconciliari. Et vir uxorem non dimittat“. I. Cor. VII. 10. s.

[2]) Einige Erklärer nehmen einen Subjectswechsel in den Worten an: quodsi infidelis discedit, discedat (scil. fidelis). Diese Verschiedenheit der Erklärung ist für unsere Frage ohne Belang.

Die Annahme einer derartigen Vollmacht des Papſtes ſtimmt dann auch vollkommen mit den Lehren überein, welche über die von Ungetauften geſchloſſenen Ehen von den Theologen und Canoniſten vorgetragen werden. Rückſichtlich der Auflöſung der Ehe muß man nämlich eine beſtimmte Gradation annehmen. Die ſacramentale vollzogene Ehe (matrimonium ratum et consummatum) iſt völlig untrennbar; zu ihrer Löſung hat die Kirche keine Gewalt erhalten. Die ſacramentale nicht vollzogene Ehe (matrimonium ratum non consummatum) kann durch die kirchliche Auctorität auch dem Ehebande nach wieder getrennt werden. Der Papſt kann dieſes in einzelnen Fällen thun, welche ihm ſpeciell vorgelegt werden; er kann eine allgemeine Verordnung erlaſſen, nach welcher unter gewiſſen Bedingungen dieſe Trennung ipso jure erfolgen ſoll. Man wird kaum irren, wenn man die Auflöſung der ſacramentalen nicht vollzogenen Ehe, welche durch die feierliche Profeß in einem religiöſen Orden erfolgt, unmittelbar auf eine ſolche allgemeine päpſtliche Verordnung zurückführt; mittelbar beruht natürlich auch dieſe Trennung auf göttlichem Rechte. Die Auflöſung der im Unglauben eingegangenen Ehe (matrimonium legitimum) iſt noch leichter als die der ſacramentalen. Sie kann unter den Bedingungen, von denen ſoeben die Rede war, ſogar einſeitig getrennt werden von dem Theile, welcher nach ſeinem Uebertritte zum chriſtlichen Glauben von dem ungläubigen Gatten verlaſſen wird. Die Möglichkeit dieſer Trennung kann nur auf göttlicher Vollmacht beruhen. Wenn aber Gott dieſe Vollmacht ertheilt, — das iſt der tiefſinnige Gedanke der drei großen Lehrer der Schule, und auf dieſen Gedanken ſind ſehr viele ſpätere Theologen mit Recht eingegangen — ſo harmonirt die größere Leichtigkeit der Auflöſung mit der Natur dieſer Ehen ſelbſt. Verſchiedene Gründe werden hiefür angegeben; führen wir nur einen an. Die Ehe iſt um ſo feſter, je mehr ſie ſich ihrem erhabenen Vorbilde, der unauflöslichen Vereinigung Chriſti mit der Kirche nähert. Die Ehe der Ungläubigen iſt nun allerdings auch ein Abbild dieſer erhabenen Verbindung, aber nur ein ſchwaches. Sie ertheilt keine Gnade, weil ſie nicht Sacrament iſt; ſie wird nicht eingegangen zur Verbreitung und Fortpflanzung des Reiches Gottes. Die Ehen unter Getauften kommen ihrem Vorbilde bedeutend näher, indem ſie die Vermehrung der Zahl der Verehrer Gottes, der Glieder der Kirche, der Erben des Himmels

bezwecken, und dann vor Allem gnadenbringend sind für die Ehenten, wie die Vereinigung Christi mit Seiner Kirche die E unaufhörlichen Segens für die Kirche ist. Darum muß die zwischen Christen viel schwieriger zu lösen sein, als die zw Ungetauften. An mehreren Stellen kommen namentlich der h. Th und der h. Bonaventura auf diesen Grund zurück, welcher in dessen von den späteren Theologen und Canonisten sehr oft w holt, von andern mit Unrecht angefochten wurde. Auch Benedict gleichfalls ein Bekämpfer der Dispensationsvollmacht des P für solche Ehen, zieht diesen Grund in Zweifel[1]). Er sagt, die consummirte Ehe unter Ungläubigen sei ein Nachbild der einigung Christi mit der Kirche und glaubt damit die von vertretene Meinung als unannehmbar erwiesen zu haben. In kann man das ganz unbedenklich zugeben; ja es ist sogar zu ges daß nicht nur die vollzogene, sondern sogar die nicht vollzogen unter Ungläubigen eine gewisse Aehnlichkeit mit dem hehren bilde jeder Ehe habe. Auch der h. Bonaventura läugnet nich Aehnlichkeit, er nennt sie eine unvollkommene („ratione signat imperfectae"). Aber dafür halten wir, daß auch die vollz Ehe der Ungläubigen diesem Vorbilde weniger nahe komme, a nicht vollzogene Ehe unter Gläubigen. Diese Meinung ist unseres Wissens noch nicht widerlegt.

Indessen man möge über diese Begründung urtheilen, wi will, an dem Satze selbst, daß die vollzogene Ehe unter Unget weniger fest sei als die nicht vollzogene von Getauften, läs doch nicht zweifeln. Wir wollen uns dafür nicht wieder a Ansicht der genannten und anderer Theologen berufen; wir höhere Auctoritäten für uns. Innocenz III. war dem h. T in der speculativen Begründung des pauliniſchen Privilegs gegangen. Und worin findet er den Grund, daß die voll Ehe zwischen Ungetauften gelöset werden kann, nicht aber die zu Getauften (wenngleich von diesen ein Ehegatte ungläubig

[1]) Bened. XIV. De synod. dioec. l. XIII. c. 21. n. 4.: Matrim etiam inter infideles consummatum unionem illam significat cum ecclesia per incarnationem.

[2]) Matrimonii imbecillitas est ratione signationis imperf quam habet apud infideles et ratione defectus baptismi. Unde d quod illud matrimonium est legitimum sed non ratum. S. Bona

darin, daß die Ehe unter Ungetauften des sacramentalen Characters entbehrt, während die unter Getauften sacramental ist und auch durch den Abfall vom Glauben diesen Character nicht verliert[1]). Ebenso drückt sich Papst Gregor XIII. in der weiter unten zu citirenden Constitution aus. Die Ehen zwischen Ungläubigen sind nach den Worten dieses Papstes zwar wahre Ehen, aber sie sind doch nicht so fest, daß sie im Falle der Noth nicht gelöset werden könnten[2]).

Man hat die päpstliche Dispensationsvollmacht mit der Frage in Verbindung gesetzt, ob die Ehe zwischen einem Getauften und einem Ungetauften sacramentalen Character habe oder nicht[3]). Wir gehen auf diese Frage nicht ein, weil sie unserer Ansicht nach mit der Lösung der von Ungetauften eingegangenen Ehe in keiner Verbindung steht. Nicht deshalb steht dem Papste die Vollmacht zu, die noch nicht vollzogene sacramentale Ehe zu trennen, nicht deshalb wird diese ipso jure durch die feierlichen Gelübde in einem religiösen Orden gelöset, weil diese Ehe ein Sacrament ist, sondern weil dem Papste das Recht von Gott gegeben ist, die nicht vollzogene Ehe der seiner Jurisdiction unterstehenden Gläubigen zu

---

[1]) Nam etsi matrimonium verum inter infideles exsistat, non tamen est ratum, inter fideles autem verum et ratum exsistit, quia sacramentum fidei, quod semel est admissum, nunquam amittitur. Cap. Quanto 7 De divortiis (IV. 19).

[2]) Idcirco nos attendentes hujusmodi connubia inter infideles contracta vera quidem, non tamen adeo rata censeri quin necessitate suadente dissolvi non possint etc. Greg. XIII. Constit. Populis ac nationibus l. c.

[3]) Vgl. Dr. Braun im Archiv für Kirchenrecht, Bd. 46, S. 393. — Es scheint dem genannten Verf., „daß die consummirte Ehe der Ungläubigen, selbst wenn dieselbe durch den Uebertritt des einen Gatten zum Christenthume zur gemischten geworden ist, und die nicht vollzogene Ehe der Christen völlig incommensurable Größen sind und darum bei ihrer Eigenart in Absicht auf ihre Auflösung einen Vergleich nicht zulassen". Wenn nun aber nicht nur der h. Thomas und der h. Bonaventura („vinculum imbecille, vinculum fortius") und mit ihnen viele andere Theologen, sondern auch Innocenz III. und Gregor XIII. diese beiden Arten der Ehe mit einander „in Absicht auf ihre Auflösung" vergleichen, kann es dann noch scheinen, daß sie „völlig incommensurable Größen" sind?

lösen. Es kann der Papst die Ehen von Ungläubigen, so lan dieſe ſich nicht taufen laſſen, allerdings nicht trennen. Der Grun liegt jedoch nicht darin, daß dieſe Ehe kein Sacrament iſt, ſon dern weil die Jurisdiction des Papſtes auf ſolche ſich nicht e ſtreckt, welche außerhalb der Kirche ſtehen, d. h. welche nicht getau ſind. Tritt dagegen einer der heidniſchen Ehegatten in die Kirch ein, ſo kann dieſer durch päpſtliche Vollmacht von dem Bande, da ihn an den Ungläubigen feſſelt, befreit werden. In Folge deſſe würde dann allerdings auch der Ungläubige befreit werden un eine neue Ehe eingehen können; dieſer wäre dann nicht direct un unmittelbar, ſondern indirect und mittelbar durch den Papſt von dem Ehebande gelöst.

Wenn man dieſe Lehre bei der Prüfung unſerer Frage ſich gegenwärtig hält, kann man, ſcheint mir, keine Verſuchung mehr haben, die Conſtitution Pius' V. Romani Pontificis 2 Aug. 1571, ſowie die Gregor's XIII. Populis ac nationibus 25 Jan. 1585, welche mit den Ehen von Ungläubigen ſich beſchäftigen, noch ſo auslegen zu wollen, daß die Dispens, welche der Papſt dort gibt, nicht als eine Ehedispens, ſondern als eine Dispens von der Interpellation des im Unglauben verharrenden Ehegatten ſei. Die Worte, deren ſich die genannten Päpſte bedienen, ſagen nichts von einer Dispens von der Interpellation, ſondern erlauben einfach eine neue Ehe den katholiſchen Ehegatten, weil ſie die andere Ehehälfte nicht befragen können. Dieſe Conſtitutionen kann nur derjenige im Sinne einer Dispens von der Interpellationspflicht auslegen, welcher mit vorgefaßter Meinung an ihre Erklärung herantritt. Veranlaſſung zur erſten Conſtitution gaben Zweifel über die unter den indiſchen Miſſionären herrſchende Praxis, neubekehrte Indier mit derjenigen von ihren Frauen zu laſſen, welche mit ihnen zum Chriſtenthum übergetreten war, wenngleich dieſe Frau nicht die erſte war, welche ſie zur Ehe genommen hatten. Woher dieſe Praxis datirte, wird nicht geſagt. Pius V. beſtätigt ſie und erklärt dieſe Ehen für gültig[1]) Daß hiemit eine Dispens von der Interpellations-

[1]) Nos statui dictorum Indorum paterno affectu benigne consulere... volentes motu proprio et ex certa nostra scientia ac apostolicae potestatis plenitudine, ut Indi sic ut praemittitur baptizati et in futurum baptizandi cum uxore, quae cum ipsis baptizata fuerit et baptizabitur. remanere habeant tanquam cum legitima uxore aliis

ücht gegeben ſei, wird in der Conſtitution weder ausdrücklich noch ideutungsweiſe geſagt. Feije fühlt die Schwierigkeit, welche dieſe onſtitution Pius' V. macht[1]). Er meint aber, der Papſt nehme lle Ehen der Indianer als ungültig an. So iſt er genöthigt, ius V. in Widerſpruch mit Paul III. treten zu laſſen, der in iner Conſtitution „Altitudo" vom 1. Juni 1537 als Regel vor= hreibt, der bekehrte Indianer habe ſeine erſte Frau beizubehalten, enn er ſich noch erinnere, welche er zuerſt genommen habe. Denn ozu eine ſolche Nöthigung, wenn auch die erſte Ehe ungültig iſt? n der Anſicht, daß die erſte Ehe als gültig anzuſehen ſei, hat der . Stuhl auch ſpäterhin, trotz der Conſtitution Pius V., feſtge= alten. So ſchreibt z. B. die von der Propaganda approbirte ynode von Sutchuen die Befragung der erſten der früheren rauen vor[2]).

Die zweite der oben genannten Conſtitutionen bietet noch weniger nlaß zur Annahme, ſie wolle nur dispenſiren von der Inter= llation. Der Inhalt jenes Satzes, auf welchen es hier ankommt, ißt ſich kurz ſo wiedergeben: Wenngleich die von Ungläubigen ge= hloſſenen Ehen wahre Ehen ſind, aber doch nicht ſo feſt, daß e, wenn es nothwendig iſt, nicht gelöſet werden können, ertheilen wir den Miſſionären der Geſellſchaft Jeſu die Voll= acht. bekehrten Heiden die Eingehung einer neuen Ehe zu geſtatten, enn der frühere Ehegatte nicht befragt werden kann oder dieſer cht innerhalb der feſtgeſetzten Friſt geantwortet hat. Dieſe zweite he ſoll auch dann als gültig angeſehen werden, wenn ſich ſpäter geben ſollte, der frühere Ehegatte habe friedlich zuſammenleben ollen oder ſei ſogar ſelbſt Chriſt geworden[3]). Faſſen wir die in

dimissis, apostolica auctoritate tenore praesentium declaramus, matrimoniumque hujusmodi inter eos legitime consietere. Bull. s. congr. de prop. fid. Append. tom. I. pag. 25. (Feije n. 473.)

[1]) Feije De impedim. et dispensationibus matrimonialibus ed. II. n. 496 et 486.

[2]) Vgl. Synodus vicariatus Sutchuensis anni 1803 cap. IX. n. VIII.

[3]) Quae quidem matrimonia etiamsi postea innotuerit conjuges priores infideles suam voluntatem juste impeditos declarare non potuisse et ad fidem etiam tempore contracti secundi matrimonii conversos fuisse, nihilominus rescindi nunquam debere, sed valida et firma prolemque inde suscipiendam legitimam fore decernimus. Bullar. s. congr. de prop. fid. App. tom. I. p. 103 s. (Feije l. c. n. 474.

dieſen Worten liegende Dispens als eigentliche Ehedispens auf, ſo paßt der vorangeſetzte Grund vollkommen und ſchließt ſich enge an die oben wiedergegebene Lehre von der imbecillitas matrimonii in infidelitate contracti. Der Sinn wäre dann: Weil die Ehen der Ungläubigen ob ihrer geringeren Feſtigkeit im Falle der Noth getrennt werden können, ſo ertheilen wir den Miſſionären der Geſellſchaft Jeſu die Vollmacht, im Falle der Noth ſie zu trennen. Wie paßt aber die Begründung zu der Dispenſation von der Interpellation, den unſere Gegner in dieſen Worten finden wollen und müſſen? Nach ihrer Auslegung ſagte der Papſt: Weil die Ehen der Ungläubigen ob ihrer geringeren Feſtigkeit im Falle der Noth getrennt werden können, ſo ertheilen wir den Miſſionären der Geſellſchaft Jeſu die Vollmacht, im Falle der Noth von der Interpellation zu dispenſiren, wofern nämlich dieſe nicht ſtattfinden kann. Dieſe letztere Erklärung iſt offenbar nur von der Anſicht eingegeben, die erſtere müſſe unrichtig ſein.

Was nun endlich die Interpellationspflicht angeht, welche von den Gegnern der päpſtlichen Dispenſationsvollmacht ſo ſtark betont wird, ſo iſt dieſelbe im Allgemeinen ſicher de jure divino. Das Privileg, eine andere Ehe mit einem Gläubigen einzugehen, hat Gott an die Bedingung geknüpft, daß der ungläubige Gatte nicht mit dem zum wahren Glauben übergetretenen im Frieden zuſammenleben will. Damit iſt auch die Pflicht des gläubig gewordenen ausgeſprochen, bevor er von dem Privileg Gebrauch macht, ſich zu vergewiſſern, ob die von Gott geſetzten Bedingungen eintreten oder nicht. Dieſe Pflicht iſt freilich in den Worten des h. Paulus nicht ausdrücklich ausgeſprochen, ſie läßt ſich aber mit Evidenz aus denſelben ſchließen. Und da zum Geſetze Gottes nicht nur die ausdrücklich von Gott gegebenen Gebote gehören, ſondern auch das, was ſich mit Leichtigkeit und Klarheit aus denſelben folgern läßt, ſo kann nicht beſtritten werden und wird auch thatſächlich von Niemandem angezweifelt, daß die Interpellation im Allgemeinen eine Vorſchrift göttlichen Urſprunges ſei. Weil dieſelbe aber nur zur Erlangung der genügenden Sicherheit über das Zutreffen dieſer Bedingung dienen ſoll, ſo folgt daraus, daß dieſe Pflicht wegfällt, ſobald die genügende Sicherheit auf andere Weiſe vorhanden iſt. Hat demnach z. B. der im Unglauben verharrende Gatte die gläubig Frau bereits verſtoßen, ja mit gewiſſen Förmlichkeiten, wie ſie unte

einzelnen heidniſchen Stämmen üblich ſind, verjagt, ſo iſt doch der Wille des Ungläubigen klar genug ausgeſprochen und vollſte Sicherheit über das Eintreten der von Gott geſetzten Bedingung zum Eingehen einer neuen Ehe vorhanden. So iſt es ganz erklärlich, was die Gegner der päpſtlichen Dispenſationsgewalt zugeben müſſen, daß der h. Stuhl nur im Allgemeinen die Nothwendigkeit der Interpellation als aus göttlichem Rechte hervorgehend erklärt hat. Dagegen halten ſie ſelbſt daran feſt, daß dieſe Interpellation in jedem Falle geſchehen müſſe und zwar de jure divino. Allerdings haben ſie keinen Beweis hiefür.

Die Dispenſation, welche nach unſerer Anſicht eine eigentliche Ehedispens iſt, trägt dann nach ihrer Anſchauung den Character einer Dispens von der von Gott vorgeſchriebenen Interpellation. Iſt nun die Befragung des anderen Ehegatten unmöglich, ſo iſt die von dem Bekehrten eingegangene Ehe gültig, wenn der Papſt von der Interpellationspflicht dispenſirt hat, es mag der ungläubige Theil im Frieden zuſammenleben wollen oder nicht, d. h. es mag die vom h. Paulus angegebene Bedingung eintreten oder nicht. Die Ehe iſt ungültig, wenn die Dispenſation nicht gegeben würde, obgleich der ungläubige Gatte in Wirklichkeit nicht zuſammenleben will, d. h. wiederum, die Ungültigkeit iſt unabhängig von dem Eintreffen der vom Apoſtel geſetzten Bedingung. Das Bedenken, welches gegen die Anſicht unſerer Gegner erhoben wird, daß ſie entgegen dem natürlichen Sinne des h. Textes das Hauptgewicht auf die von ihnen ohne Grund hinaufgeſchraubte Nothwendigkeit der Interpellation legt, iſt daher nicht unbegründet.

Geben wir nun zum Schluſſe noch den Unterſchied der beiden Arten an, nach welchen die Ehen von Ungläubigen, wenn der eine Gatte zum Chriſtenthum ſich bekehrt hat, gelöſet werden können. Der erſte Unterſchied liegt in der bewirkenden Urſache. Tritt die Trennung in Folge päpſtlicher Dispenſation ein, ſo iſt die bewirkende Urſache der Papſt in Folge der Gewalt, die ihm von Gott gegeben wurde, wie von andern Pflichten göttlichen Rechtes, z. B. Gelübden ob Eiden, ſo vom Ehebande, wenn nur die Ehe nicht zugleich ſacramental und vollzogen iſt, zu dispenſiren. Geſchieht die Trennung in Folge des pauliniſchen Privilegs, ſo iſt der gläubig gewordene Ehegatte die bewirkende Urſache der Trennung der früheren Ehe. Denn da dieſe gelöſet wird erſt mit der Eingehung einer anderen,

und die bewirkende Ursache der zweiten Ehe die Eheleute selbst sind, so müssen auch sie es sein, welche die frühere Ehe trennen.

Ein zweiter Unterschied liegt in der Quelle beider Rechte. Die Vollmacht des Papstes erschließen wir vorzüglich aus dem ihm von Gott gegebenen Rechte, sogar die nicht vollzogene sacramentale Ehe zu trennen, weshalb wir ihm um so mehr die Macht zuerkennen müssen, die nicht sacramentale Ehe, wenngleich diese vollzogen sein sollte, aufzulösen. Das Recht des bekehrten Ehegatten, unter den von Gott gesetzten Bedingungen eine neue Ehe einzugehen, hat der h. Paulus im ersten Corintherbriefe ausgesprochen und die Kirche immer festgehalten.

Der dritte Unterschied liegt in der Zeit, wann die frühere Ehe getrennt wird. Geschieht dieses in Folge des paulinischen Privilegs, so findet die Trennung erst mit dem Abschlusse einer neuen Ehe statt. Dispensirt der Papst, so wird die frühere Ehe gelöset in dem Augenblicke, in welchem die Dispens in Kraft tritt.

Endlich besteht ein vierter Unterschied in den Bedingungen, welche zur einen wie zur andern Art erfordert werden. Das Privilegium des h. Paulus kommt nur dann den bekehrten Ehegatten zu Gute, wenn der im Unglauben zurückgebliebene Theil gar nicht oder doch nicht ohne Beleidigung Gottes mit ihm zusammenleben will. Der Papst aber kann auch dann dispensiren, wenn diese Bedingungen nicht zutreffen. Wie er von der sacramentalen nicht vollzogenen Ehe aus einem gewichtigen Grunde dispensiren kann, so genügt auch jeder gewichtige Grund zur Dispens von der im Unglauben geschlossenen und vollzogenen Ehe.

Zur Quellenkunde der älteren Franziskanergeschichte.

Der Catalogus Ministrorum Generalium des Bernhard von Bessa,

mitgetheilt nach der Turiner Handschrift und erläutert.

Von Franz Ehrle S. J.

Als Azzoguidi c. 1750 in Padua an der Lebensbeschreibung es hl. Anton von Padua arbeitete, welche er seiner Ausgabe der Predigten des Heiligen vorausschickt, erhielt er von einem Freunde unde von einem Verzeichniß der General-Minister seines Ordens, elches in einer Handschrift der königlichen Bibliothek in Turin thalten war[1]). Später gelang es ihm auch, sich eine Abschrift s Schriftstückes zu verschaffen, aus welcher er zwei Stellen seiner rbeit einfügte. Nach dem Verfasser desselben scheint er jedoch icht geforscht zu haben oder bei seinen Forschungen zu keinem nnenswerthen Resultat gelangt zu sein; denn wir finden bei ihm ine Andeutung über denselben.

Zur selben Zeit sammelte in Rom Sbaralea die Materialien i seinem Supplementum ad Scriptores trium ordinum. Als er e von Azzoguidi mitgetheilten Stellen las, war er bei seiner staunlichen Belesenheit dem Verfasser bald auf der Spur. Er chwankte nur mehr zwischen zwei Namen, welche ihm aus Wadding ohl bekannt waren; entweder Peregrinus von Bologna oder Bern- rd von Bessa, lautete sein Bescheid[2]). Doch fand er keine Ge- genheit, die Turiner Handschrift selbst zu prüfen und ließ daher ie Frage unentschieden.

Nur wenige Jahre später finden wir die Turiner Handschrift

[1]) S. Antonii Patav. Sermones in Psalmos. t. 1. p. CV. Cf. p. CXLI.

[2]) Supplem. p. 64. sub. tit. „Anonymus VIII incertae regionis". Daselbst sagt er: „Videri posset opus fr. Peregrini Bononiensis vel fr. Bernardi a Bessa, quod aliis excutiendum relinquo".

bei Bonelli erwähnt, welcher damals mit den Vorarbeiten für die langersehnte Gesammtausgabe der Werke des hl. Bonaventura beschäftigt war. Er nahm von Sbaralea's Vermuthung keine Notiz und spricht nur von dem „Catalogus sive Chronicon XV Ministrorum Generalium" ohne Angabe des Verfassers[1]). — Der spätern Geschichtsschreibern des Ordens, Papini und Pamfilo da Magliano, gilt der Katalog als eine Arbeit Bernhard's von Bessa. Ja Papini kennt auch schon eine zweite Handschrift in der Laurenziana in Florenz und weiß, daß sich in der ersten Ausgabe des unten zu erwähnenden Speculum vitae B. Francisci et sociorum ein freilich recht werthloser Abdruck desselben findet[2]).

Da dieser Katalog eine der ältesten und wichtigsten Quellen für die Franziskanergeschichte ist und der im Speculum enthaltene Abdruck für die Zwecke der Geschichtsschreibung unbrauchbar erscheint, so wollen wir hier nach den nöthigen Vorbemerkungen dieses Schriftstück in möglichst correctem Texte mittheilen.

Machen wir uns vor Allem mit der Person des muthmaßlichen Verfassers, fr. Bernardus a Bessa, näher bekannt. Die ältesten Nachrichten über ihn sind uns in der in ihrer letzten Redaction aus dem Jahre 1378 stammenden Chronica viginti quatuor Generalium erhalten. Es ist dies die Chronica antiqua Wadding's, über welche wir bei anderer Gelegenheit eingehender berichten werden. Da dieselbe noch unedirt und außerhalb Italiens nur in sehr wenigen Handschriften[3]) erhalten ist, so werden wir die einschlägigen Stellen hier mittheilen.

Die Hauptstelle findet sich nach dem Berichte über das Generalat des Fr. Bonagrazia di St. Giovanni. Nachdem der uns unbekannte Verfasser den Tod dieses Generals (1284) erwähnt, fügt er bei: „Usque ad istum Generalem fr. Bernardus a Bessa Provinciae Aquitaniae Cronica Generalium Ministrorum protraxit. Qui etiam edidit alios devotionis libellos, quorum unus fuit de

[1]) Prodromus ad opera omnia S. Bonaventurae. In typ. Bassanensi. 1767. p. 3. not. d.

[2]) Vgl. die Mittheilungen über deren und über andere neuere Publicationen unten „Zur Quellenkunde u. s. w. II" in der Einleitung.

[3]) Außer den von P. Denifle (s. diese Zeitschr. Jahrg. 1882, S. 712) bezeichneten kennen wir noch zwei weitere Handschr.: Neapel National-Bibliothek VIII. C. 12 und Florenz Riccardiana 279.

proposito regulae ad aemulos confutandos et fratres ad vivendum secundum regulam informandos; et hoc tempore fratris Bonaventurae Generalis Ministri. Alius fuit ad informandum novitios, qui dicitur: Speculum disciplinae. Alius, in quo tria principaliter continentur: 1° vita B. Francisci cum multis miraculis; 2° Cronica praefata Generalium Ministrorum; 3° aliqua miracula et attestationes divinae pro approbatione triplicis status S. Francisci scilicet: Minorum, Poenitentium et Pauperum Dominarum".

Ferner finden wir unter den Biographien der ersten Gefährten des hl. Ordensstifters, welche der anonyme Verfasser seiner Compilation eingefügt hat, eine mit folgender Aufschrift: „Vita fratris Christofori, qui sepultus est in conventu Caturci, quam compilavit fr. Bernardus de Bessa, custos Caturcensis". — Sodann werden die oben erwähnten Schriften Bernhard's nicht selten citirt. So finden wir mehrmals: „ut dicit fr. Bernardus de Bessa in quadam legenda S. Francisci, quam compilavit"; auch wohl: „ut dicit fr. Bernardus de Bessa in Chronica Generalium". Ferner heißt es mehrmals: „ut narrat fr. Bernardus de Bessa in quodam libello, quem fecit de triplici religione S. Francisci". — Eine weitere Angabe über Bernhard's Legenda S. Francisci wird unten (Z. Quellenk. II) mitgetheilt und richtiggestellt. — Endlich sehen wir deutlich, daß die genannten Schriften Bernhard's eine Hauptquelle für unsern Chronisten waren; allenthalben fügt er längere Stellen aus denselben seinem eigenen Werke wörtlich ein.

Von den späteren Franziskaner-Autoren — auch von Wadding sowohl in den Annalen als in seinem Schriftsteller-Verzeichniß — wird Bernhard mit aller Bestimmtheit als einer der Secretäre des hl. Bonaventura bezeichnet; eine Angabe, welche, falls sie genugsam erwiesen werden kann, den historischen Werth seiner Arbeiten nicht wenig erhöhen muß. — Daß dieses Amt schon von den ersten Zeiten des Ordens an bestand, ist außer allem Zweifel. Schon Fr. Leo wird als „secretarius et confessor B. Francisci" bezeichnet. Von dessen Nachfolgern macht uns Fr. Salimbene in seiner Chronik eine ganze Reihe namhaft[1]), characterisirt sie in

[1]) Chronica fr. Salimbene Parmensis Ord. Min. Parmae. 1857. p. 136. 317.

seiner drastischen Weise und bildet sich nicht wenig auf seine trautheit mit diesen einflußreichen Männern ein. Aus seiner derung ersehen wir, daß ein solcher Secretär nicht etwa nu homo litteratus, ein bonus dictator und pulcher scriptor[1]), dern auch gut zu Fuß sein mußte; denn er hatte den Genera seinen beschwerlichen Visitationsreisen zu begleiten. So verbr der selige Johannes von Parma, bei dem Eifer, mit welch seinem schwierigen Amte gerecht zu werden suchte, in kurzer nicht weniger als zwölf Secretäre, da jeder derselben nur eine Weile mit ihm gleichen Schritt halten konnte[2]). — Was nun Bernhard betrifft, der von Salimbene allerdings nicht erwähnt so finden wir glücklicherweise in seiner Schrift De laudibus S. cisci die gewünschten Anhaltspunkte für die in Frage stehende An

Zunächst zeigt die Weise, die Verehrung und Bewunde mit welcher er allenthalben von dem seraphischen Lehrer spricht, er Gelegenheit hatte, die Tugenden und außerordentlichen F keiten desselben aus nächster Nähe zu beobachten. Ja an Stelle, wo er von der Wundergabe des sel. Aegidius ber erwähnt er sogar ausdrücklich seinen persönlichen Verkehr mit Heiligen. Er schreibt: „Hoc enim devotus Generalis et C nalis praedictus (es war vom hl. Bonaventura die Rede gew revelationum hujusmodi sedulus indagator, nos docuit“[3]). haben daher guten Grund, auch folgende für unsere Frage wichtigere Stelle auf den Heiligen zu beziehen. An derselben b Bernhard die Erzählung einer wunderbaren Begebenheit mit f den Worten: „Jam dudum ego per Theutoniae partes et driae cum Ministro transiens Generali, celebri tunc et plures iterum annos repetita cum fratribus collatione acce non omnes forte per multa jam tempora circumstantias ten Auf diesen Visitationsreisen kam er, der Aquitanier, wohl Spoleto, wo er den durch den sel. Fr. Simon von den T Auferweckten selbst sah[5]).

Von den drei Schriften, welche, wie wir sahen, die Ch der XXIV Generäle Bernhard zuschreibt, können wir nur no

[1]) Salimbene, Chronicon p. 317 sq.
[2]) Salimbene, Chronicon p. 319.
[3]) In der Turiner Handschr. Bl. 96a.
[4]) A. a. O. Bl. 106a. [5]) A. a. O. Bl. 97a.

beiden letzten mit Sicherheit unter den Handschriften nachweisen. Ob die an erster Stelle genannte (unus fuit de proposito regulae ad aemulos confutandos et fratres ad vivendum secundum regulam informandos; et hoc tempore fr. Bonaventurae Gen. Ministri) mit einer der Apologien in Verbindung zu bringen ist, welche nach der allgemeinen Annahme der hl. Bonaventura zur Vertheidigung seines Ordens verfaßte, ist eine Frage, deren genaue Beantwortung wir wohl nur von den Nachfolgern des unermüdlichen P. Fidelis a Fanna erwarten können. — Die zweite Schrift des Speculum disciplinae wird in einer Handschrift der Pariser National-Bibliothek gleichfalls Bernhard zugeschrieben[1]).

Mehr Interesse hat für uns die dritte historische Arbeit Bernhard's, welche uns glücklicher Weise in der oben erwähnten Turiner Handschrift erhalten ist. Es ist dies der cod. I. VI. 33. der Turiner Universitäts-Bibliothek. Er wurde wohl um das Ende des 14. Jahrhunderts geschrieben und enthält auf 124 Pergament-Blättern in klein Quart: 1. das vom hl. Bonaventura verfaßte Leben des hl. Franz, Bl. 1—88; — 2. Die Legenda B. Clarae Virginis, fundatricis Ordinis Dominarum S. Damiani, desselben Bl. 88—94. — endlich (Bl. 95ª—124) an dritter Stelle finden wir die zwei historischen Arbeiten Bernhard's, welche die Chronik der XXIV Generäle in drei zerlegt. Bl. 95ª lesen wir: Incipit liber de laudibus B. Francisci. Wir werden den Eingang unten (Zur Quellenkunde II) mittheilen und fügen hier den an jene Stelle unmittelbar anschließenden Rest der Vorrede bei: „Sed haec pauca alia vel eadem interdum, quando res exigit, multi ursum ob gratam omnibus brevitatem omissis, de Sanctis suorumque sequacium gestis, praesertim signis post transitum ejus ostensis, quae apostolica vel commendat auctoritas pro laude simul et auctoritate tangunt. Primum est (sic) exemplum est nobis imitandum. Debemus enim venerari, si perfecte non possumus imitari. Quis enim plene B. Francisci

[1]) Nouv. aquis. lat. 246. fl. 8°., pergam., 50 Bl., aus dem 14. oder 15. Jahrh. — Bl. 1. Incipit speculum disciplinae compositum a fr. Bernardo de Bessa Ord. S. Franc. beginnt: „Speculum disciplinae ad honesta tendentes imprimis necessarium habent . . .“ — Sbaralea (Supplem. p. 162) schreibt es John Peckham, dem berühmten Erzbischof von Canterbury, zu.

sibique assistentium sociorum vestigia sequi posset? Unde nec ipse qualem servabat paupertatis et perfectionis rigorem imposuit, sed regulam perfectissimam, quae tamen omnibus et omni foret observabilis tempore, divino instructus oraculo condidit: qua servata nunquam a S. Patris receditur disciplina, licet aliquae pro temporum varietate consuetudines varientur. Valet autem inspecta sociorum perfectio ad incitamentum virtutis et mores nostros eorum lumine praevio dirigendos".

Er will also zum Zwecke der Erbauung über das Leben, die Tugenden und Wunder des Heiligen und seiner Gefährten berichten. Doch macht er sich nicht anheischig, ausschließlich neues Material hiefür beizubringen, sondern will vielmehr zu dem wenigen Neuen, was er bieten kann, das Nöthige aus dem bereits Bekannten auswählen. Seine Hauptfundgrube bildete, wie schon die Chronik der XXIV Generäle richtig bemerkte, die vita 2ª des Thomas von Celano, in welcher in reicher bunter Fülle eine Menge erbaulicher und characteristischer Züge aus dem Verkehre des Heiligen mit seinen ersten Gefährten enthalten ist. — Den so gewonnenen Stoff hat Bernhard in folgende 13 Kapitel gruppirt: 1. De conversatione S. Francisci et primis ejus discipulis. Bl. 95ᵇ. — 2. De Primorum informatione. Bl. 97ᵇ. — 3. De condescensione B. Francisci. Bl. 100ª. — 4. De paupertate. Bl. 101ª. — 5. De humilitate. Bl. 102ª. — 6. De occupatione. Bl. 103ª. — 7. De tribus ordinibus. Bl. 105ª. — 8. De transitu et translatione B. Francisci. Bl. 113ª. — 9. De quibusdam miraculis et 1° de contractis erectis. Bl. 114ª. — 10. De caecis illuminatis. Bl. 116ª. — 11. De mutis et surdis et mutis curatis. Bl. 116ᵇ. — 12. De hydropicis et paralyticis. Bl. 117ª. — 13. De ruptis et caducis. Bl. 117ᵇ.

Die eigenen Worte des Verfassers in der oben mitgetheilten Vorrede sowie diese Inhaltsangabe zeigen uns zur Genüge, daß wir von dieser vorzüglich der Erbauung dienenden Arbeit nicht viel neues historisches Material erwarten dürfen. Ja das wenige Neue, was uns hier wirklich geboten wird, ist von durchaus untergeordneter Bedeutung. Wir stehen daher von der vollständigen Mittheilung derselben ab; nur die wenigen historisch interessanteren Stellen wollen wir hier anführen.

Die von dem Verfasser adoptirte Chronologie der Hauptepochen im Leben des hl. Franz finden wir in folgenden Sätzen zusammengefaßt. „Excurso denique praesentis militiae tempore feliciter Pater Sanctus migravit ad Christum anno incarnationis Domini 1226, aetatis autem suae 45°. Nam quasi 25 annorum erat, quando a saeculi statu perfecte conversus est. Duobus deinde annis habitum eremiticum gessit. Tertio conversionis anno in S. Dei Genetricis semperque Virginis Mariae Basilica, quae ab antiquo S. Mariae ab Angelis vocabatur, novum Fratrum Minorum Ordinem inchoavit habitumque coelitus inspiratum, ipsa quam praecipua devotione colebat patrocinante suscepit. Sub quo reliquum vitae suae in omni sanctitate proficiens, anno a sua conversione vicesimo felix initium eodem quo inceperat loco, fine beatissimo consummavit."

Der Hagiograph kann hier manche für ihn schätzenswerthe Angaben über die Stätten finden, an welchen die vom Volke vielfach hochverehrten Ueberreste der ersten Gefährten des Heiligen begraben liegen. — Das 7. etwas umfangreichere Kapitel wird von der Chronik der XXIV Generäle als: Libellus de triplici statu (oder auch religione) S. Francisci angeführt[1]). Die aus diesem Libellus citirten Stellen finden sich alle in obigem Kapitel. Den Hauptinhalt desselben bildet eine Menge himmlischer Offenbarungen und anderer Wundergeschichten, welche zu Gunsten der drei vom Heiligen gegründeten Genossenschaften sprechen.

Interessant und deutlich an Salimbene erinnernd ist die Stelle, an welcher er zur Verherrlichung des jungen Ordens auf die berühmten Männer hinweist, welche denselben bereits in den ersten Jahrzehnten seines Bestehens zierten. „Intraverunt episcopi, abbates, archidiaconi, solemnes in theologia Magistri; principes quoque et proceres aliique innumeri dignitate, nobilitate et scientia conspicui; flos denique nobilitatis et scientiae. — Si exemplum quaeritur omissis omnibus aliis Magister et frater Alexander [de Hales] major mundi clericus sive theologus suo fuisse tempore memoratur; et miles in armis valentior Dominus Johannes rex et imperator praedictus, qui de

[1]) Auch Wadding kennt nur diesen Titel. Vgl. auch Barth. Pisanus, Opus conformitatum vitae B. Franc. ad vitam D. N. J. Chr. Mediolani. 1513. f. 111ᵇ. lib. 1. conf. 11. part. 2.

[illegible] Dominus in [illegible] et gloriosos [illegible]

[illegible] in theo- [illegible] Christi hu- [illegible] Minorum ordine [illegible] miles, sic etiam [illegible] et etiam ma- [illegible] Magister fr. Johan- [illegible] et discretione [illegible] magistrorum sub- [illegible] theologiae facul- [illegible] — Erant ejus et dicti [illegible]

[illegible] Odo Rigaldi, [illegible] in theologia simi- [illegible] famosissimus [illegible] vita et doctrina [illegible] fulsit, ut forma [illegible]

An [illegible] Handschrift die Chronica Ministrorum Generalium. Wir lesen nämlich Bl. 118a: „Incipit Catalogus Generalium Ministrorum Ordinis fratrum Minorum. (Bernardus de Bessa.)“ Diese Rubrik sammt dem Namen des Verfassers stammt von derselben Hand, welche die ganze Handschrift fertigte.

Wie wir oben sahen, sagt der anonyme Verfasser der Chronik der XXIV Generäle: Bernhard habe eine solche Arbeit verfaßt, und fügt bei: er habe sie bis zu dem Generalate Bonagrazia's di St. Giovanni (1279—1284) geführt. Ist diese letztere Angabe richtig? — eine Frage, welche uns folgende drei weitere Fragen ein-

[1] Wer sich selbst überzeugen will, in wie hohem Grade dieser große Kirchenfürst, eine der Hauptzierden und Stützen der Regierung des hl. Ludwig, das ihm hier ertheilte Lob verdiente, der nehme dessen höchst interessantes Tagebuch zu Hand, in welchem derselbe Tag für Tag die Hauptvorkommnisse seiner Visitationsreisen verzeichnet hat. Bonnin Theod. Regestrum visitationum Archiepiscopi Rothomagensis, publié d'après le Ms. de la Bibl. royale. Rouen. 1847. 4°.

eben muß, da sie ohne dieselben kaum beantwortet werden kann. 1. Haben wir in dieser Turiner Handschrift wirklich die Chronik Bernhard's vor uns? — 2. In welchem Jahre verfaßte Bernhard dieselbe? — 3. Bis zu welchem Jahre oder Generalate führte er sie?

In Bezug auf die erste Frage glauben wir vorerst noch annehmen zu müssen, daß uns hier Bernhard's Chronik, sei es nun in ihrer ursprünglichen, sei es in einer späteren Redaction, erhalten sei. Diese Annahme stützt sich auf folgende Gründe:

1. In der aus dem 14. Jahrhundert stammenden Handschrift wird dieser Katalog Bernhard zugetheilt.

2. Die Stellung selbst, welche der Katalog in der Handschrift einnimmt, scheint uns für diese Angabe des Scriptors zu sprechen. Wir finden in ihr ja zunächst die beiden von der Chronik der XXIV Generäle erwähnten — und auch durch Bartholomäus de Albizi (Barth. de Pisis, schrieb c. 1375) wohl bezeugten — sichern Schriften Bernhard's: de laudibus B. Francisci und de triplici statu. Außer ihnen schrieb nun Bernhard, wie uns der anonyme Verfasser jener Chronik mit aller Bestimmtheit versichert, einen Katalog der General-Minister. Nun gerade ein solcher findet sich mit Bernhard's Namen unmittelbar nach jenen beiden ihm unzweifelhaft angehörigen Arbeiten.

3. Der Katalog Bernhard's wird in der Chronik der XXIV Generäle, so viel wir sehen, zweimal ausdrücklich angeführt. Das eine dieser beiden Citate findet sich in unserm Texte. Der Anonymus schreibt: „Hic Generalis (fr. Elias) circa annum 1238 vel 1239, ut dicit fr. Bernardus a Bessa in Chronica Generalium, vocato Romae Capitulo Generali, postquam illam duplicatam ecclesiam Assisii cum campanis et campanili perfecit, fuit a ministerio absolutus“ [1]). Dies sagt Bernhard in der That [2]). — Das zweite Citat stimmt nicht. Nachdem nämlich der anonyme Verfasser die Abdankung des sel. Joh. von Parma auf dem General-Kapitel von Rom (Lichtmeß 1257) berichtet hat, fügt er bei: „Haec narrat fr Bernardus de Bessa in sua Chronica, qui eidem capitulo asserit se praesentem fuisse“ [3]). Daß Bernhard dieses erzähle,

[1]) Wir citiren den in Florenz in der Laurenziana befindlichen cod. Gaddian. Reliq. 53. Bl. 100ᵃ.

[2]) Vgl. unten S. 340. [3]) A. a. O. Bl. 110ᵃ.

ist richtig; daß er seine Anwesenheit auf diesem Kapitel anmerk bewahrheitet der uns vorliegende Text nicht. — Doch ließe sie vielleicht die Sache noch aus einer bloßen Namensverwechselung erklären. In einer kurz vorher vom Anonymus mitgetheilten Stelle erwähnt Peregrinus von Bologna seinen persönlichen Antheil an den auf dem Kapitel geführten Verhandlungen. Der Verfasser hätte also hier die Namen seiner beiden Gewährsmänner verwechselt.

4. Außer diesen Citaten hat der Anonymus der Chronik der XXIV Generäle, ohne seine Quelle anzugeben, auch noch zahlreichere und selbst längere Stellen aus dem Katalog Bernhard's in seine Compilation herübergenommen. Aus der Uebereinstimmung dieser Stellen mit unserm Text sehen wir, daß ihm Bernhard's Arbeit so ziemlich in der Fassung vorgelegen haben muß, in der wir sie besitzen.

Auch bei Wadding finden wir nicht nur mehrere Citate aus unserm Katalog, sondern auch allenthalben, wo die Thätigkeit der General-Minister geschildert wird, nicht unbedeutende Stellen in einer etwas besser stilisirten Redaction. Doch können wir wohl hieraus keinen neuen Beweis für unsere zu erhärtende Annahme ableiten, da Wadding jene Citate sowohl wie diese Stellen möglicherweise eben nur der Chronik der XXIV Generäle entnommen hat. Den Katalog selbst scheint er nicht zur Hand gehabt zu haben. — Denn erstens beruft er sich auf Bernhard für seine irrthümliche Behauptung: Fr. Elias sei nach dem Tode des hl. Ordensstifters zu dessen unmittelbarem Nachfolger erwählt worden. Nun aber sagt Bernhard das gerade Gegentheil so klar und so bestimmt, daß dieser Irrthum unverzeihlich, ja unbegreiflich wäre, wenn Wadding den Katalog vor sich gehabt hätte. Zu diesem falschen Citat wurde der Verfasser der Annalen wohl durch eine Stelle der Chronik der XXIV Generäle verführt, an der die Worte Bernhard's verkürzt und ungenau mitgetheilt werden. Auch mehrere andere falsche Citate legen dieselbe Vermuthung sehr nahe. So soll unter dem Generalate des hl. Bonaventura der Tod des Cardinal Vicedomini erwähnt werden; wir finden aber die Stelle erst beim Generalate des Hieron. von Ascoli [1]). Wohl aus spiritualistischer Quelle

[1]) Annales ad an. 1273. n. 13. Vgl. unten S. 347.

stammt die Angabe Wadding's: Elias habe die Abdankung des Joh. Parens herbeigeführt, und doch beruft er sich für dieselbe auf Bernhard, in dem sich kein Wort über sie findet [1]). Endlich fehlten dem Verfasser der Annalen auch die beiden andern historischen Schriften Bernhard's. Auch sie kannte er nur aus Marianus. Ja einmal schreibt er geradezu: „ut fr. Bernardus a Bessa in hunc modum deponit apud Marianum“ [2]). — Uebrigens kann uns diese Thatsache nicht mehr Wunder nehmen, da nun immer deutlicher nachgewiesen wird, daß Wadding eine Reihe der wichtigsten Quellen, welche er allenthalben anführt, nur aus Marianus und der Chronik der XXIV Generäle kannte. Dies vermutheten schon die Bollandisten in Betreff der ältesten Lebensbeschreibungen des hl. Franziskus; dasselbe ist ferner von Thomas Eccleston und Jordanus von Giano anzunehmen, wie neuerdings Brewer und Voigt angedeutet haben.

Trotz dieser eben dargelegten Gründe, durch welche wir unsere Antwort auf die erste oben gestellte Frage zu stützen im Stande sind, können wir dieselbe nicht mit Sicherheit abgeben. Wir glauben vorerst noch annehmen zu müssen, daß uns hier Bernhard's Chronik wirklich vorliege. Woher diese Unsicherheit? Die zahlreichen Citate, welche uns in der Chronik der XXIV Generäle aus Peregrinus von Bologna erhalten sind, zeigen, daß zwischen seiner und Bernhard's Arbeit eine Aehnlichkeit bestand, die es rathsam erscheinen läßt, über die eine derselben ohne Kenntniß der andern kein bestimmtes Urtheil zu fällen.

Doch kommen wir nun zu den beiden andern Fragen: wann schrieb Bernhard seinen Katalog und bis zu welchem Jahr führte er ihn? Beide Fragen scheinen in einer oben mitgetheilten Stelle der Chronik der XXIV Generäle mit aller wünschenswerthen Bestimmtheit beantwortet. „Usque ad istum Generalem [Bonagratia de S. Joanne in Perseceto 1279—1284] fr. Bernardus de Bessa Provinciae Aquitaniae Chronica Generalium Ministrorum protraxit“. Ja dürften wir ohne Weiteres Papini glauben, so könnte uns auch der Umstand, daß unser Text bis zum Jahre 1305 reicht, keine Schwierigkeit machen. Nach ihm rührt dieser

[1]) Annales ad an. 1236. n. 1.

[2]) Annales ad an. 1248. n. 8. — Das Citat findet sich in der Schrift Bernhard's De triplici statu.

Zuſatz von Peregrinus von Bologna her; den Beweis für dieſe ſeine Behauptung bleibt er uns freilich ſchuldig[1]).

Dürfen wir obige Angabe der Chronik der XXIV Generäle *ohne Weiteres* annehmen? — Wir antworten: Nein. Denn von der unter dem Generalate des Joh. von Parma erfolgten Verurtheilung des Sorbonniſten Wilh. von St. Amour ſprechend, ſagt Bernhard, — wenigſtens in dem uns vorliegenden Text: „deinde Parisius coram piissimo tunc rege Francorum, nunc Sanctorum aggregato et adscripto catalogo solemniter est combustus". (Das Buch Wilhelms.) Nun aber erfolgte die Heiligſprechung Ludwig's bekanntlich erſt 1297 durch Bonifaz VIII. Es konnte alſo dieſe Stelle zu Anfang des Generalates von Bonagrazia noch nicht geſchrieben ſein. — Hiernach ergeben ſich folgende Möglichkeiten:

1. Wir haben hier wirklich die urſprüngliche Redaction des Kataloges vor uns, welchen Bernhard nicht etwa bloß bis zum Jahr 1280, ſondern wenigſtens über das Jahr 1297 hinaus — alſo höchſt wahrſcheinlich bis 1305 — fortgeführt, ja nach 1297 überhaupt erſt verfaßt hat. Denn jene Stelle findet ſich im erſten Drittel der Schrift. Es wäre alſo obige, wie ſo manche andere, Angabe der Chronik der XXIV Generäle unrichtig.

2. Die zweite Möglichkeit wäre, daß wir nicht mehr jenen Text beſitzen, welchen Bernhard niederſchrieb, ſondern nur eine nach

[1]) Notizie sicure l. c. p. 174: „Questa breve Cronica (nämlich die p. 33 citirte Cronica de' primi quindici Generali) o piuttosto Catalogo de' Generali dell' Ordine de' Frati Minori da S. Francesco fino all' elezione di Fr. Michele da Cesena ... essendosi trovata unita ad alcuni opusculi del B. Francesco di Fabriano, è stata al medesimo attribuita. In verità l' autore di questa fino al General Bonagrazia eletto nel 1280 fu fr. Bernardo de Bessa e quindi fino al General Gonsalvo eletto nel 1303 fr. Pellegrino di Bologna. Ciò apparisce dalla Cronica de' XXIV Generali. In questa ambedue si nominano i detti scrittori, riportandosene le parole. E riscontrate queste si trovan appunto a' suoi luoghi nella Cronichetta. In conseguenza il Fabrianense non vi ha di suo, che la storia di circa dodici anni, cioè da che lasciò di scrivere il decrepito Bolognese (e forse anco di vivere) fino al 1316 anno dell' elezione del suddetto fr. Michele. Questa Cronichetta si ha stampato nello Zibaldone Speculum vitae etc. f. 206. continuata dall' editore brevissimamente fino al Generale fr. Egidio Delfini eletto 1501". — Ueber die Florentiner Handſchrift vgl. p. 144. 175.

297 gefertigte Ueberarbeitung desselben. In diesem Falle wäre s dann so gut wie unmöglich, über die Richtigkeit der Angabe des Anonymus zu urtheilen und das Jahr zu bestimmen, bei welchem Bernhard seine Arbeit abbrach. Denn es könnten dann die die Heiligsprechung Ludwigs erwähnenden Worte erst später in den Text eingefügt worden sein.

Welche dieser beiden Möglichkeiten mehr Wahrscheinlichkeit beist, wagen wir nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Doch neigen wir mehr der ersten zu, da sie uns jene Modification der Angabe es Anonymus zu enthalten scheint, zu welcher die von Papini versehene Stelle uns zunächst allein berechtigt.

Im Uebrigen ist der Catalogus Ministrorum Generalium Bernhard's, so wie er uns vorliegt, für die Geschichte des Franiskaner-Ordens ohne Zweifel eine Quelle ersten Ranges. Der Verfasser stand der größeren Hälfte dessen, was er erzählt, als Zeitgenosse nahe. Seine Stellung als Secretär des die Proinzen visitirenden General-Ministers setzte ihn in den Stand, allenthalben an Ort und Stelle die genauesten Erkundigungen einzuziehen. — Ferner flößt der Verfasser nicht geringes Vertrauen urch den historischen Takt ein, den er in seinen Schriften an den ag legt. Am deutlichsten zeigt er denselben in seiner Schrift De audibus B. Francisci, deren Stoff er aus verschiedenen Quellen u schöpfen hatte. Sehr häufig nennt er uns da seinen Gewährsann. So Bl. 105b: „Narrabat sanctae memoriae Pater fr. imo, quondam Generalis Minister". — Bl. 109a: „Narravit, dicitur, venerabilis Pater fr. Joannes Anglicus, qui post agisterium in theologia Parisius, Archiepiscopus Cantuariensis ctus est". — Bl. 110b: „Religiosum fratrem et quem probum in ordine novimus esse virum, per fratres, qui ab eo audierant, retulisse accepimus". Vgl. Bl. 96a, 96b, 106a. Nicht selten fügt er bedächtig ein „ut dicitur" bei und scheidet s wofür er bürgen kann von dem Unsichern aus. So hörten r ihn oben sagen Bl. 106b: „non omnes forte per multa jam mpora circumstantias teneo".

Endlich ist dies die einzige Ordens-Chronik, welche uns aus n ersten Jahrhundert nach der Stiftung erhalten ist. Erst in zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts wurde die Arbeit Bernd's durch den Verfasser der Chronik der XXIV Generäle und in

anderer Form von Bartholomäus de Albizi (Bartholomaeus d Pisis) wieder aufgenommen. Außer ihm besitzen wir aus frühere Zeit nur einige Local-Chroniken, dagegen keine Arbeit, welche di Geschichte des ganzen Ordens zum Gegenstand hätte. Die Historia des Angelus Clarenus ist zu sehr Controversschrift, um mit der Chronik Bernhard's auf dieselbe Linie gestellt zu werden.

Doch leider machte die officielle Stellung, ja die christliche Klugheit selbst, eine Vorsicht in der Auswahl und Darstellung seines Stoffes nothwendig, welche wir im Interesse der Geschichte nur bedauern können. Es waren nämlich zur Zeit, als er schrieb, die Zwistigkeiten, welche das Auftreten der spiritualistischen Partei im Orden hervorgerufen hatte, schon längst im Gange. Bernhard mußte daher, falls er nicht Oel in's Feuer gießen wollte, bei der Schilderung gewisser Begebenheiten seine Worte auf die Goldwage legen. Mit großem Geschick, ähnlich wie der hl. Bonaventura in seinem Leben des hl. Ordensstifters, beobachtet er diese ihm von den Zeitumständen auferlegte Zurückhaltung. Man beachte z. B. seine Erzählung der Absetzung oder Abdankung des Johann von Parma. Er sagt die Wahrheit, aber in möglichst schonender Weise, mit einem Lakonismus, der die Wißbegierde des Historikers mehr reizt als befriedigt. — Es kann also der historische Werth unserer Ausgabe dieser Chronik vorzüglich nur darin bestehen, daß sich mit Hilfe derselben eine Reihe von Angaben der Chronik der XXIV Generäle, des Marianus von Florenz und Waddings auf ihre erste Quelle zurückführen lassen.

Wir legen dieser Ausgabe den Text der Turiner Handschrift zu Grunde, indem wir denselben im Wesentlichen unverändert mittheilen. Nur die zahlreichen Abkürzungen haben wir aufgelöst, die nun übliche Schreibweise angewandt und die augenscheinlichsten Schreibfehler verbessert. In den Anmerkungen theilen wir sodann zunächst die Lesarten mit, welche uns eine Florentine Handschrift bot. Es findet sich nämlich unter den Schätzen der Laurenziana ein aus dem Franziskaner-Convente von Sta. Croce stammender Codex[1]), welcher zunächst in der Schrift des 11. oder

[1]) S. Crucis sin. Plut. 27. cod. 9. Vgl. den Katalog Bandini's t. col. 204.

12. Jahrhunderts die Libri Etymologiarum des hl. Isidor enthält. In die letzten leeren Blätter desselben wurden im 14. Jahrhundert einige historische Stücke eingeschrieben; unter Anderm der von Wadding mitgetheilte Brief des Fr. Philipp von Perugia in Betreff der ersten Ordensprotectoren und sodann ohne Angabe des Verfassers der Katalog Bernhard's[1]). Der hier gebotene Text steht dem der Turiner Handschrift kaum nach.

Ferner haben wir unsern Text mit jenem collationirt, der sich in der ersten Ausgabe des Speculum (von 1504) findet. Obgleich dieser Druck sehr schlecht besorgt ist, so war er uns doch von Nutzen. Die von ihm gebotenen Lesarten sind wohl mit denen der beiden den erwähnten Handschriften als gleichwerthig zu betrachten. Es liegt nämlich diesem Drucke unmittelbar wohl ebenfalls eine ältere Handschrift zu Grunde. Denn dieser Katalog bildet ja nicht einen Theil des Speculum, das allerdings einer etwas spätern Zeit angehört. Es wurde demselben ganz willkürlich von dem ersten Herausgeber angefügt. Daher finden wir ihn auch in den später von Spielbergh und Bosquierus besorgten Ausgaben nicht mehr.

Endlich fügen wir in den Anmerkungen das sehr kurze Verzeichniß der Ordens-Generäle bei, welches neuerdings in den Monumenta Germaniae aus einer Münchener Handschrift mitgetheilt wurde[2]).

---

[1]) Dieser Brief findet sich Bl. 201a. Bl. 199a lesen wir: „Catalogus Ministrorum Generalium". Er beginnt: „Fuerunt igitur post transitum S. Patris hi ejus successores in ministerio generali videlicet: fr. Joannes cognomento Parens . ."

[2]) Monumenta Germaniae historica. Scriptores. t. 13. p. 392: Series Ministrorum Gen. Ord. fr. Min. ex cod. Monacensi 13029. f. 318. Wir fügen unter dem Titel Cod. Mon. bei jedem Abschnitt die betreffende Angabe bei.

Auch der Cod. 12707 der National-Bibliothek von Paris (Miscellaneen über die Franziskanergeschichte unter dem Titel: Chronicae de vita B. Francisci et sociorum ejus) enthält Bl. 175b—179a unsern Katalog. Doch hat der aus dem Jahre 1508 stammende Text für unsern Zweck keine besondere Bedeutung.

Catalogus[a]) Ministrorum generalium ordinis fratrum minorum.

[1.] Fuerunt igitur post transitum S. Patris hi ejus successores i ministerio generali, videlicet: fr. Joannes cognominatus Parens[b] vir sanctus et justus et spiritualis, parentis officio vere pollens. Hi inter alia cum apud Soriam regni Castellae totius Hispaniae, cui prae erat, Capitulum ageret, nimia siccitate periclitans populus cum in stantia et confidentia vehementi[a] adirent, optatam mox gratiam pluvia abundantis orans cum fratribus impetrasse fertur. — Romanis quoqu ipso pro pace agente, Summo reconciliari Pontifici eumque ad Urbem revocare nolentibus, quo ad hoc cogerentur, periculum dicitur fidentis sime praedixisse. Unde fluvio subito inundante ac Romam terribilite atque insolite occupante, timore compulsi viri Dei de pace et prophe tiam et votum impleverunt[c]).

Hic corpus B. Francisci ad locum in quo nunc est, cum magn honore transtulit[d]). — Ipse praesidens Generali Capitulo Corpus Do mini summa cum reverentia in argentea vel eburnea pixide infra ben seratam casellam teneri mandavit, cum nihil esset in coelo vel in terr simili veneratione colendum. Nunc super altare suspendunt, unde prae sente aliquando populo vel haberi non potest, fune, quo suspendita impedito vel corrupto aut dissoluto cum scandalo vel periculo cadit.

Hic statuit, nullum fratrem magistrum vel dominum, sed omne communiter[1]) vocari; et apostatam non resumi, si de fide suspectus e in fornicationem lapsus publicam, si litigiorum[2]) vel statutorum ordini

---

[1]) Laur. fügt „fratres“ bei.

[2]) Laur. und Spec. richtig: „si litigiosus vel statutorum ordinis cor tumax etc.“

---

[a]) In der Chronik der Vierundzwanzig Generäle: „Chronica Generalium“ in dem Quellenverzeichniß von Waddings Annalen: „Historia de Ordini Generalibus“.

[b]) Cod. Mon. „Fr. Jo. Parens coepit anno Dni 1227. 1[us] Generali Minister per Capitulum Generale electus et praefuit annis 5 e absolutus est anno Dni 1232 et ei successit fr. Helias“.

[c]) Hierüber ausführlich Azzoguidi (S. Antonii Patav. Sermones in Psal mos. Bononiae. 1757. p. CV nota 2), welcher die Begebenheit in da Jahr 1230 ſetzt, womit Reumont (Geſchichte der Stadt Rom. Berlin 1867. Bd. 2. S. 512) übereinſtimmt.

[d]) Während des General-Kapitels den 25. Mai 1230, wie der hl. Bona ventura in der Vita S. Franc. cap. 15. erzählt. — Vgl. in Betreff des Datums Azzoguidi (a. a. O. S. CVI Anm. 1).

contumax violator fuisset nec[1]) sufficienter toleratus ac monitus correxisset. — Ipse praecepit, ut nullus novitius saecularium vel religiosorum confessiones audiret; sed neque professus absque licentia sui provincialis ministri.

[2.] Isti successit fr. Elias[a]), qui et ante ipsum aliquanto[2]) tempore Ministri locum tenuerat[b]), vir adeo in sapientia[3]) humana famosus, ut raros in ea pares in[4]) Italia putaretur habere.

Hic missis visitatoribus[5]) sub arctitudine magna provincias visitari praecepit[6]) tam in capite quam in membris. Tunc quidem Generalis Minister instituebat passim et destruebat[7]) Provinciales Ministros non expectato Capitulo Generali; sic Minister Provincialis Custodes et Custos Guardianum[8]), ut congruere videbat absolvens et[9]) de alio providebat [c]).

---

[1]) Laur.: „nec se sufficienter etc."
[2]) Spec.: „aliquo", dagegen Laur. auch „aliquanto".
[3]) Laur.: „in sapientia etiam humana". [4]) Laur. läßt das „in" aus.
[5]) Laur.: „visitatoribus suis . . . visitari fecit".
[6]) Tur. am Rande dieses „praecepit".
[7]) Laur. richtig: „destituebat". [8]) In Laur. fehlt dieses „et".
[9]) Spec. und Laur.: „Custos ministrum loci prout congruere".

---

[a]) Cod. Mon. „Fr. Helyas coepit anno Dni. 1232 et praefuit 7 et absolutus est anno Dni 1239 et ei successit fr. Albertus de Pisa". — Ueber ihn interessante und wenig beachtete Actenstücke in Azzoguidi (l. c. not. XXVI).

[b]) Wie diese Angabe zu verstehen sei, legt uns der Anonymus der Chronik der XXIV Generäle so richtig und klar dar, daß man versucht ist, für den verwirrten Exkurs über die Reihenfolge der ersten General-Minister, der anderswo der Chronik eingefügt ist, einen andern Verfasser zu suchen. Im cod. Laur. lesen wir Bl. 12a b.: „Cum vero idem Generalis B. Franciscus et doloribus quasi continuis poenitentiae, cum esset delicatissimus, gravaretur, in quodam Capitulo Generalatus quantum potuit cessit officio et pro se statuit fr. Petrum Cathanii ad ordinem gubernandum, cui statim promisit firmiter obedire . . . Permansit autem ex tunc subditus usque ad mortem humilius se habens in omnibus quam aliquis eorum. Frater vero Petrus Cathanii cum aliquo tempore rexisset ordinem, ut Sancti Vicarius ante Sanctum ex hac vita migravit (1221) . . . Post mortem vero fratris Petri B. Franciscus posuit ad regendum fr. Eliam de Assisio, virum utique famosa providentia illustratum, qui quamvis a Sancto et multis fratribus vocaretur Minister, nullus tamen fuit ipso vivente electus vel ab ordine tanquam Generalis receptus". — Trotzdem ließ sich Wadding durch den oben erwähnten Excurs so verwirren, daß er ein zweimaliges Generalat von 1227—30 und 1236—39 und eine zweimalige Absetzung des Elias annahm.

[c]) Diese Nachricht wird durch Jordanus von Giano, Thomas v. Eccleston und Salimbene bestätigt.

Ipse collectas pecuniae indixit provinciis occasione basilicae B Francisci, quam opere sumptuosissimo construi faciebat — Et vocat idem[1]) Capitulo Generali fuit a ministerio absolutus[a]). Cui Capitul sanctae memoriae Dominus Gregorius Papa IX praefuit, ministri ces sionem admisit et successorem in sua electum praesentia confirmavit.

Hic orta discordia inter Summum Pontificem et Imperatorem Ro manum scilicet Fredericum. apud quos maximus habebatur, in partem Imperatoris visus est declinare. jam tamen a Ministerio absolutus. In quo tantum ordini scandalum suscitavit, ut quae[2]) Sanctus de proxima tribulatione praedixerat, tunc videre[n]tur impletum[a]. Quod multis fertur lacrimis[3]) expiasse. ne Sancti Patris gratia in suo excideret successore.

[3.] Huic successit fr. Albertus de Pisis[b]), vir electus et bonus, qui parum in officii durans migravit ad Dominum. Tunc praefatus Dominus Gregorius Papa IX. non patiens ordinem diu esse sine ministro, vocavit coram se in festo Omnium Sanctorum Capitulum Generale[c]).

[4.] In isto Capitulo Generali eodem Domino Papa personaliter assistente[4]) et vota eligentium suscipiente[5]) vir magnae reverentiae fr. Aymo Anglicus, totius speculum honestatis magnusque theologus[d]) in Ministrum electus est Generalem et ab eodem Summo Pontifice confirmatus. — Hic fecit divinum officium diligenter[6]) corrigi et

[1]) Laur. und Spec. dafür: vocato „Romae".
[2]) Laur: „quod".
[3]) Laur.: „lacrimis maximis moriens expiasse".
[4]) Spec.: „personaliter existente et assistente".
[5]) Laur. dafür: „recipiente". [6]) Laur. und Spec.: „diligentius".

[a]) Um Pfingsten 1239. Dies Datum gibt auch Salimbene (Chronicon p. 50. cf. pp. 12. 15. 17) mit aller Bestimmtheit an. Anfangs Juli 1239 beklagt sich auch schon Friedrich II. wegen der erfolgten Absetzung.

[b]) Cod. Mon. „Fr. Albertus de Pisis coepit anno Dni 1240 et praefuit menses 8 et dies aliquod (sic) et mortuus est et ei successit fr. Haimo Anglicus. — Sicher ist nach dem Ebengesagten hier der Anfang dieses Generalates falsch angegeben. Ja Wadding läßt den Neuerwählten statt nach 8—9 Monaten „intra paucos menses" sterben, so daß das Gen.-Kapitel schon wieder am 1. Novemb. 1239 zusammentreten kann. Vgl. Annales ad an. 1239 n. 7. und ad an. 1244. n. 1.

[c]) Dies war wohl der 1. Novemb. 1240. Denn Haimo kleidet, bevor er England verläßt, den Bisch. Ralph von Herford ein. (Cf. Eccleston l. c. p. 58.) Dieser dankte aber erst am 17. Dez. 1239 ab. [So schon Azzoguidi (l. c. p. CXIII.) gegen Wadding.

[d]) Haimo lehrte vor seiner Erwählung, wie uns Salimbene berichtet (l. c. p. 120), Theologie in Bologna.

ieas suppleri de voluntate et beneplacito Domini Innocentii Papae IV legiis declarata[1]). — Ipse ordinavit et voluit, ut tam sua, quam trorum Provincialium et Custodum limitaretur potestas per Capi- ı Generale.

Ad ipsius mandatum praecellentes in theologia Magistri scientia ligione clarissimi fr. Alexander et fr. Joannes dictus de Rupella, mc mundo tanquam duo magna luminaria[2]) lucebant et[3]) collatione luribus discretis et eruditis fratribus habita, scriptum valde utile regulam ediderunt[a]). — Sub hujus Ministerio factum est apud m Pessulanum Definitorum Capitulum Generale. Aliter[b]) post- n de Generalibus fuit Capitulis ordinatum[c]).

Hujus memoria in ecclesia fratrum Anagniae his versibus illustratur:

Hic jacet Anglorum decus et decor[4]) Aymo[5]) Minorum,
Vivendo frater hosque regendo pater,
Eximius lector, generalis[6]) ordinem rector.

5.] Post hunc fuit venerabilis senex fr. Crescentius[d]), homo , in officiis Ordinis et disciplinae[7]) zelo probatus. — Hic multa ncisci miracula requiri et colligi[8]) fecit nec non[9]) de vitis fratrum ılum quoddam in modum dialogi fecit, quorum quaedam habentur ıer incuriam perierunt[e]).

---

pec.: „declarari“.
aur. fügt bei: „magna luce“ lucebant.
n Laur. fehlt dies „et“. [4]) Spec.: „et doctor Minorum“.
o besonders deutlich Laur.
pec.: „Generalis in ordine rector“. — Laur. nach rector „etc.“
pec. dafür: „discretionis“ zelo. [8]) Laur. dafür: „recolligi“ fecit.
aur.: „nec non et de“.

---

ußer den beiden Genannten betheiligten sich an der Abfassung dieser rklärung auch Odo Rigaldus und Robert de Bastia. Dieselbe findet h abgedruckt in dem Firmamentum trium ordinum B. P. N. Fran- isci. Parisiis, Jehan Petit. 1512. — Vgl. auch Thom. Eccleston c. p. p. 48. 49.

gl. Wadding Annales ad an. 1240.

ine andere wichtige Neuerung schreibt die Chronik der XXIV Generäle aimo zu. Cod. Laur. Bl. 110ᵃ „Hic Generalis fr. Aimo laicos ie Laien-Brüder) ad officia Ordinis inhabilitavit, quae usque tunc t clerici exercebant“. Gerade dieses Laien-Element war es gewesen. ssen sich Br. Elias vorzüglich zur Befestigung und Handhabung seines egimentes bedient hatte. Vgl. auch Bl. 107ᵇ.

od. Mon. „Fr. Crescentius coepit anno Dni 1244 et praefuit nis 3 et dimidium et absolutus est anno Dni 1248 et ei suc- ssit Jo. de Parma“. — Sein voller Name war fr. Crescenzio rizzi da Jesi.

n der Chronik der XXIV Generäle lesen wir Bl. 114ᵇ: „Idem etiam eneralis de vitis Sanctorum Fratrum Minorum opusculum quod-

Sed hic non nisi triennio rexit ordinem. — Absolutus autem electus fuit in episcopum Assisiensem. Sed Dominus Innocentius Papa IV dedit illum episcopatum fr. Nicolao ejusdem Ordinis, qui erat confessor et familiaris suus et fr. Crescentius in sua humilitate quievit.

[6.] Isti successit Joannes Parmensis[1]), vir scientia et religiositate praeclarus, maximus paupertatis et humilitatis amicus. — Qui de Studio Parisiensi, ubi sententias legerat, ad ministerium est assumptus[a]).

Hic prohibuit[b]) in choro cantari vel legi quidquid in ordinario S. Romanae Ecclesiae, quod habemus ex regula, non esset contentum vel per Generale Capitulum non approbatum exceptis quibusdam antiphonis B. Virginis post completorium decantandis[2]).

Ipse recepit litteras a Manuele dicto Patriarcha Constantinopolitano et a Joanne dicto Imperatore Graecorum de ecclesia adunanda. Sed legatis solemnibus, ut audivimus, ministro agente a Graecis cum apparatu magno ad sedem apostolicam destinatis, spoliatis et impeditis in

[1]) Cod. Mon. „Fr. Joannes de Parma coepit anno Dni 1248 et praefuit annis 10 et absolutus est anno Dni 1258 et successit ei Bonaventura". — Da Salimbene auf seiner Reise nach Paris (1247—1248) mehrmals mit Johann zusammentraf, so berichtet er uns über ihn mit einer gewissen Ausführlichkeit. Durch seine Angaben werden die Bernhard's vollauf bestätigt. Vgl. Salimbene l. c. p 125—135.

[2]) Im cod. Laur. und Spec. finden wir folgenden Zusatz, den wir im Texte der Florentiner Handschrift mittheilen: „In missa quoque juxta ritum ipsius Romanae Ecclesiae a sinistris sacerdotis mandavit hostiam collocari et pallam divisam a corporalibus calici superponi. — Nonnulli etiam fratres, [qui] sub quadam devotionis imagine singulares saecularium vel aliorum regularium nunc litteram nunc sonos et modos sectantes periculose, necessarium ex voto regulae officium secundum ordinem S. R. Ecclesiae negligebant et variando et lacerando foedabant. Plus Deum et Sanctos servando regulam, quam contra indictum officium hymno angelico vel symbolo veneramur. Contra regulam nemo devotus, nec supererogare sed derogare potius est dicendus Non parvum est vitium, legum turbare communium disciplinam". Vgl. Salimbene l. c. S. 130.

dam in modum dialogi edidit, quod incipit ‚Venerabilium gesta Patrum', quorum aliqua habentur, alia per incuriam perierunt" — Diese Schrift finden wir im Inventar der Bibliothek des Sacro Convento von Assisi (vom J. 1381) also verzeichnet: „Dialogus Sanctorum Fratrum cum postibus, cujus principium est: ‚Venerabilia gesta Patrum dignosque memoria' — finis vero ‚non indigne feram me quemcunque reperisse consortem'; in quo libro omnes quaterni sunt XIII". Nun ist sie jedoch nicht mehr vorhanden.

[a]) Cf. Salimbene l. c. p. 128. Auch in Bologna und Neapel war er vor seiner Erwählung längere Zeit Lesemeister (lector) gewesen.

[b]) Cf. Salimbene l. c. p. 130.

deoque redire compulsis, quamvis aliis alio tempore rursum missis, to impediente negotium non processit.

ub hujus ministerio Parisius Guillelmus de S. Martha[1]), doctor gus, sed ad sobrietatem non sapiens, contra religiosorum paupe-tatum et quod de commissione Summi Pontificis vel Ordinariorum ossent fidelium confessiones audire sine licentia speciali[2]) parochia-acerdotum, libellum diffamatorium promulgavit. Sed postea fratri-ro veritatis defensione instantibus libellus quidem primo coram o Alexandro Papa IV, qui eum de fratrum suorum consilio sub matis ultione in eos, qui tenerent et non delerent, damnaverat; Parisius coram piissimo tunc rege Francorum, nunc Sanctorum ato et adscripto catalogo dicto[3]) Ludovico multitudine convo-solemniter est combustus. Dictus vero Guillelmus de toto Fran-egno expulsus est. — Multam iste Guillelmus[4]) Ordini persecu-ingessit. Cum enim callide clerum[5]) Parisiensem et praelatos ae, quorum se defensorem dicebat contra ordinem concitasset, fratres opprobria et damna passi sunt. Sed sicut ostensum est inem malitiae et astutiae confusionem accepit.

ic minister convocato Romae Capitulo Generali in praesentia Do-Alexandri Papae IV, qui regimen ordinis, qnod episcopus Ostiensis as prius habuerat, noluit alteri committere, sed sibi retinere, cum[7]) odae importunitatis instantia allegata a ministerio se absolvi it[a]). — Istud Capitulum Dominus Papa praedictus non solum

---

uch cod. Laur. hat „Guil. de S. Marta" statt Guil. de S. Amore Wilh. de St. Amour). Da über den von Wilhelm angeregten Streit innen Kurzem P. Denifle O. Pr. eingehend berichten wird, so ver-weisen wir zum Voraus auf diese ihren Gegenstand erschöpfende Arbeit. – Die hauptsächlichsten hier erwähnten Actenstücke s. in Jourdain Ch. ndex chronologicus chartarum Univ. Parisiensis. Paris.

n Laur. fehlt: „speciali". [3]) Laur. dafür: „Sancto".

pec.: „multitudine convocata et congregata episcoporum et ali-uorum notabilium personarum solemniter etc."

n Laur. fehlt: „Guillelmus". [6]) Spec. dafür: „communitatem".

pec.: „retinere, illam causam cum omnimodae".

---

f. Salimbene l. c. p. 137. Etwas anders lautet der Bericht des eregrinus von Bologna, welcher uns in der Chronik der XXIV Gene-äle erhalten ist. In derselben lesen wir: „Fr. tamen Peregrinus de ononia in sua Chronica dicit: quod hic Generalis, postquam de gatione Graeciae fuit reversus, aemulis ipsius, qui multi erant, ccusantibus eum Domino Papae Alexandro, idem Papa sibi (d. h. ei) raecepit in secreto, quod renuntiaret officio et quod nullo modo ssentiret, si ministri eum vellent in officio retinere. Et ego, in-uit, in Capitulo fui mediator inter ipsum et ministros et hoc abui ex ore ejus". Cod. Gaddian. reliq. 53. Bl. 120[a].

sua honoravit praesentia, sed etiam sua multimoda benedictionum cedine cumulavit, dum praesentes et absentes fratres omnes ab a peccatis. Et si qui forte ad non concessa in absolutionibus r extendissent improvide, ratificavit et confirmavit ex plenitudine statis [a]).

Hic frater postquam absolutus fuit per doctrinam Abbatis Jo deceptus in designationem[1]) ultimorum temporum coram Domino J Gaietano [b]), qui habebat curam Ordinis, S. Nicolai in Carcere Tu Diacono Cardinali, fratre[2]) Bonaventura, qui ei successit in officio sterii, quae adstruxerat, dedixit.

Hic tempore Domini Nicolai Papae IV Domino[3]), fratre Mat de Aquasparta jam Cardinali sed[4]) adhuc de mandato Papae Gen Ministerii curam gerenti, cum ipsius Domini Papae consensu licei obtinuit, ut iret ad infidelium partes, cupiens apud illos semen spa christianae fidei et evangelicae veritatis. Cumque proficisceretur sociis et pervenisset Camerinum, quae est civitas Marchiae Anconit infirmatus ibidem diem clausit extremum, ubi multa miraculorum per eum ostendi, publica et frequens fama divulgat.

[7] Septimus a B. Francisco successit praeclarissimus Pate Bonaventura de Balneo Regio. Qui cum juvenis intrasset nem tanta bonae indolis honestate pollebat, ut magnus ille Ma Alexander [c]) diceret aliquando de ipso, quod in eo videbatur Adan peccasse. — Hic sicut in luminibus[5]) scientiarum et maxime in pturis sacris videbatur miranda capacitate proficiens[6]), ita[7]) in tionis gratia continuum sumebat augmentum. Siquidem omnem tatem, quam percipiebat intellectu, ad formam orationis et lauda divinae reducens, continuo ruminabat affectu.

Hinc factum est. ut in septimo anno post ingressum ordini tentias legeret Parisius et in decimo reciperet cathedram magist

---

[1]) Laur. und Spec.: „designatione".
[2]) Laur. und Spec.: „et fratre". [3]) Laur. und Spec.: „a Dor
[4]) Spec.: „licet adhuc . . . gereret". [5]) So auch Laur. und Spec.
[6]) Laur. und Spec.: „proficere". [7]) Laur.: „et ita".

[a]) Nachdem der Anonymus der Chronik der XXIV Generäle diese Bezeugungen erwähnt hat, fügt er bei: „Haec narrat fr. Be Bessa in sua Chronica, qui eidem Capitulo asserit se praes fuisse".
[b]) Cf. Salimbene l. c. p. 131.
[c]) Alexander de Hales, den der hl. Bonaventura selbst (Com. in 2 d. 23. a. 2. q. 3) „patrem et magistrum nostrum" nennt.

t in XII° vel XIII° [1]) ad regimen ordinis est assumptus. Decem et cto annis rexit ordinem et in Lugduno tempore Generalis Concilii ibit Cardinalis, anno aetatis suae 53° episcopus scilicet Albanensis [a]).

Intellectus ipsius perspicaciam et affectionis fervorem omnia opuscula sua redolent iis, qui in ipsius [2]) divinam scientiam exquirentes hanc libentius, quam vanitatem Aristotelicam venerantur.

Hic antequam esset Minister, dum teneret Parisius cathedram, veritatem evangelicam clarissimis disputationibus et determinationibus [b]) defensavit [3]). Libellum quoque quemdam perniciosissimum, qui creditur fuisse Magistri Giroldi de Abbatisvilla, per apologiam existens Generalis Minister tam eloquenter [4]) quam subtiliter confutavit. Verumtamen ipse Giroldus maledictus tanta, ut fertur, divina ultione perculsus [5]) est, ut et paralisi dissolutus et lepra respersus interiret; exemplum relinquens omnibus, ut discant, Jesum suorum esse pauperum defensorem. —

[1]) Laur. und Spec.: „magistralem et in XIII° ad regimen".
[2]) Spec.: „in ipsis".
[3]) Spec.: „clarissimis disputationibus defensavit".
[4]) Spec.: „eleganter". [5]) Spec.: „percussus".

[a]) Zur Beurtheilung dieser biographischen Angaben haben wir vor Allem die übrigen sichern Daten aus dem Leben des Heiligen in's Auge zu fassen. Es sind deren zumal drei. Erstens erzählt Salimbene (l. c. p. 129), Joh. von Parma habe 1248 den hl. Bonaventura, obgleich derselbe erst „Bachallarius" war, mit der Verwaltung des öffentlichen Lehrstuhles der Theologie betraut, welcher im Pariser Convente sich befand. Da Salimbene selbst eben im Jahre 1248 acht Tage in diesem Convente verweilte, so ist an der Richtigkeit dieser Angabe kaum zu zweifeln. — Zweitens ersehen wir aus einem Schreiben Papst Alexander IV. an die Universität von Paris vom 2. October 1257, daß um diese Zeit weder der hl. Bonaventura noch der hl. Thomas in Folge des langjährigen Streites zur Magister-Würde zugelassen worden waren. Dies geschah wohl erst Ende dieses Jahres. — Drittens steht gleichfalls fest, daß die Erwählung des Heiligen zum General-Minister am 2. Febr. 1257 in Rom erfolgte. (Cf. Sbaralea, Bullarium Franciscanum, Romae. 1761. tom. 2. p. 243). — Hiernach ist klar, daß wenigstens die Angabe Bessa's in Betreff der Erhebung des Heiligen zum Generalate einer Correctur bedarf, etwa ein V eingefügt werden und „anno XVII° vel XVIII°" gelesen werden muß, wie schon Bonelli (Prodromus ad opera omnia S. Bonaventurae. Bassani. 1767), Sbaralea (Supplementum Waddingi. Romae. 1806) und neuerdings Panfilo da Magliano (Storia compendiosa di S. Francesco e dei Francescani. Roma. 1874. t. 2) und Jeiler (S. Bonav. Opera omnia. Ad claras Aquas. 1882. t. 1. p. III) vorschlugen.

[b]) Wir finden unter den Schriften des hl. Bonaventura nicht weniger als fünf Apologien seines damals viel befeindeten Ordens. Vgl. S. Bonaventurae, Opera omnia. tom. 1. 1882. p. XIX, XX.

Sed et nonnunquam ad persequentes suam extendit revocandi[1]) clementiam. Quemdam enim Abbatem fratres Minores[2]), in quibus poterat, persequentem per visionem attractum ad judicium et conversum audivi[3]) in isto modo. Vidit enim bonos et malos ad judicium evocari, se autem et quemdam episcopum fratrem suum ac duos clientes ex suis[4]) ad partem sinistram cum reprobis assignari. Tunc duo fratres Minores de parte dextera venientes ipsum secum ad partem dexteram quasi violenter trahebant. Mane autem facto tantus[5]) Abbas confugit ad fratres et mirantibus omnibus factus est frater Minor. Duo autem clientes, dum eadem die quasdem[6]) de rebus Abbatis sibi dividerent, dissidentes mutuis se vulneribus occiderunt. Episcopus vero[7]) per fratrem suum sunum respondit: se de ejus somniis non curare.

Hic in primo capitulo, quod tenuit Narbonae[a]) constitutionibus ordinem et formam dedit[8]). — Hic postmodum vitam B. Francisci conscripsit. — Huic Ministro scilicet fratri Bonaventurae Eboracensem Archiepiscopatum pinguissimum Dominus Papa Clemens IV contulit[b]); sed ipse ad praesentiam Papae de Parisius, ubi tunc erat, se conferens tam constanter et humiliter cessit, ut ipse Dominus cessionem admittens[9]) eidem intulit illud verbum: „Sta in testamento tuo et in illo colloquere et in opere mandatorum tuorum veterasce".

Hujus tempore fr. Hieronymus, qui ei in regimine successit, legatus ad Graecos missus est et cum solemnibus Graecorum nuntiis rediit tempore congregati Concilii in Lugduno, in quo Domino Papa Gregorio X celebrante missam ipsi Graeci interfuerunt, symbolum cum confessione articuli de processione Spiritus Sancti a Patre et Filio cantaverunt et pacem cum caeteris fidelibus acceperunt, S. Romanae primatum ecclesiae recognoscentes et confitentes; licet postmodum procedente tempore sub Domino Martino Papa ipsum pacis negotium, suadente pacis inimico, extiterit reprobatum[10]).

Hunc dictus Dominus Gregorius X Cardinalatum episcopatus Albanensis coegit suscipere. Cujus praesentia et sapientia in illo concilio

---

[1]) Spec.: „revocando". [2]) Laur. fehlt: „Minores".
[3]) Laur.: „per visionem raptum et conversum audivimus".
[4]) Laur.: „duos ex suis clientes".
[5]) Spec. dafür: „territus", so auch wahrscheinlich Laur.
[6]) Laur.: „quaedam". [7]) In Laur. fehlt: „vero".
[8]) Dieser Satz ist im Cod. Taur. verstümmelt; wir entnehmen ihn dem cod. Laur.
[9]) Laur.: „pie admittens". [10]) Laur. und Spec.: „perturbatum".

---

[a]) Im Jahre 1260. — Ueber die Constitutiones Narbonenses" vgl. Wadding zu diesem Jahre.
[b]) Wohl als der Stuhl 1265 erledigt war.

videtur in defensionem religionum contra multos et magnos ad-
s fuisse praeparata.

| Hoc Patre ad cardinalatum assumpto et tempore Concilii Gene-
apitulo Lugduno congregato 1274 fr. Hieronymus praedictus
quia nondum a legatione redierat in Generalem Ministrum
est[2]). — Hic Hieronymus gradatim ad Summi Pontificatus apicem
tus est. Nam primo lector non parvae litteraturae in ordine,
fuit Minister Provincialis in Slavonia. Ex hoc legatus ecclesiae
ie ad Graecos, exinde Minister Generalis, postmodum tituli S.
anae presbyter cardinalis, post[a]) episcopus Praenestinus et sic
Pontifex Summus [a]).

jus Ministri[4]) Generalis tempore Dominus Vicedominus Placen-
um se videret ad extrema deduci, habitum ordinis B. Francisci
ime petiit et accepit et obiens cum illo cardinalis episcopus et
Minor simul, in ecclesia fratrum eorundem Viterbii requiescit [b]).
infirmitate sua magnum dedit humilitatis exemplum monens
rem, ut ipsum exquireret et examinaret, sicut unum simplicem
de peccatis. Nos, inquit, praelati sumus diligentius requirendi.
odem etiam loco sepultus est Dominus Hadrianus Papa, qui ex
dilectionis affectu cum fratribus habere voluit sepulturam [c]).

.] Isto igitur a Domino Nicolao Papa III ad cardinalatum

---

aur. und Spec.: „a Deo".
aur. und Spec. fügen hier ein: „electus est et ipse cardinalis non-
im totaliter finito Concilio ad sanctos patres appositus, triumphantes
o, ut credimus, laetificavit consortio, sed incredibili affecit moestitia
ilitantes. Graeci enim et Latini, saeculares et regulares, laici
t clerici, praesidentes et subditi amaris prosequebantur lacrimis
acrum funus in Lugdunensi fratrum Minorum ecclesia recondeu-
um, Papa cum cardinalibus sacras exequias celebrante". Der
hte Satztheil fehlt im Spec.
aur.: „post haec". [4]) Laur.: „Ministerii".

---

ieronymus von Aſcoli wurde April 1277 Cardinal, im März 1281
urch Martin IV. Biſchof von Paleſtrina und im Februar 1288 als
icolaus IV. Papſt. Cf. Ciaconius A., Vitae et res gestae R. R.
ontif. et Cardinalium, ed. Oldoini. Romae. 1677. t. 2. col. 227. sq.
r ſtarb im September 1276. — Nach Obigem iſt Ciaconius zu ver-
ſſern und zu ergänzen, wenn er ſchreibt: Primus hic fuit, qui ex
dine Minorum ad purpuram Romanam evectus sit. Quo tem-
ore sacro Minorum ordini suum dederit nomen Vicedominus non
ncordant auctores. Cf. l. c. col. 193.
drian V. ſtarb im Auguſt 1276 noch vor ſeiner Conſecration. Cf.
aconius l. c. col. 208.

assumpto fr. Bonagratia[a]) in Generalem Ministrum est electus[1]). Quod Capitulum dictus cardinalis tenuit quoad usque fr Bonagratia supervenit et hoc apud Assisium[2]). Superveniente igitur ipso Ministro et Capitulo expedito sollicitatus Generalis a sanctissimo Patre praedicto Domino Nicolao Papa III cum quibusdam Provincialibus Ministris et aliquibus aliis discretis fratribus de Capitulo ad ipsius Domini accessit praesentiam. Qui apud Surianum per[3]) ipsam aestatem residens, cunctis aliis praetermissis negotiis cum iisdem Generali et fratribus praesentibus et coagentibus venerabilibus Dominis Patribus Hieronymo Praenestino ac fratre Bentivegna[b]) Albanensi episcopis super regulam fratrum Minorum deliberatissimam edidit per dies plurimos decretalem, quae incipit: „Exiit, qui seminat" ac per peritissimos viros[4]) Dominum Petrum Vicecancellarium[c]), qui et ipsi postmodum fuerunt Cardinales, Dominum Comitem auditorem Palatii, Dominum Angelum, famosissimum advocatum et Dominum Benedictum[d]) notarium curiae, qui postmodum fuit Cardinalis et demum Papa exactissima diligentia plurium dierum disceptationibus elimata, primo[5]) coram Cardinalibus, qui tunc erant Viterbii, deinde coram totius curiae frequentia per dictum Dominum Benedictum, qui eam dictaverat, fecit solemniter promulgari[e]). Quam et dictus[6]) Papa Bonifacius incorporavit suo sexto decretalium et authenticam reddidit toti mundo.

Hujus ministri tempore dictus Papa Nicolaus III migravit ad Dominum. De quo, cum esset puer[7]) a patre suo, qui erat de tertio ordine B. Francisci, esset[8]) oblatus, praedixit idem Sanctus, quod non frater

[1]) Laur. und Spec.: „absens ets electus".
[2]) Laur.: „et hoc Assisii fuit". [3]) Laur.: „propter".
[4]) Spec.: „viros, qui et ipsi fuerunt postmodum Cardinales scilicet Dominum Petrum Vicecancellarium, Dominum comitem Palatii auditorem Mediolanensem". Dagegen ſtimmt der cod. Laur. mit dem Taur. überein.
[5]) Spec. dafür: „postmodum". [6]) Laur.: „Dominus".
[7]) Laur. und Spec.: „puer et a patre".
[8]) Laur.: „fuisset".

a) Fr. Bonagrazia di S. Giovanni in Perseceto in der Diözeſe von Bologna, 1279—1284.
b) Bentivenga bei Bentivenghi d'Aquaſparta wurde Biſchof ſeiner Heimath Todi, ſodann 1277 durch Nicolaus III., deſſen Beichtvater und Kaplan er geweſen war, Cardinal-Biſchof von Albano. Ciaconius l. c. col. 223.
c) Petrus Peregroſſus aus Mailand, Vicekanzler unter Johann XXI. und Nicolaus III., 1288 Cardinal. L. Cardella, memorie storiche de' Cardinali Romae. 1793. t. 2. p. 32.
d) Später Bonifaz VIII.
e) Wird nach Wadding (Annales ad an. 1279. n. 11) am 14. Aug. 1279 veröffentlicht.

tu, sed defensor futurus esset sui ordinis et Dominus mundi. Hoc sciret ipse[1]) Dominus, non nisi post factum voluit revelare, servans am[2]) secundum sententiam sapientis.

[10.] Isto apud Avenionem defuncto successit ei fr. Allotus[3]) ensis electus Mediolani in Capitulo Generali[a]). In quo Capitulo nte fr. Guillelmo de Falgario[4]), qui eidem Capitulo praeerat, sta- i est et data forma[5]), quod fieret unus Vicarius, qui regeret ordi- vacante Ministerio Generali. — Iste igitur fr. Allotus, qui erat ter in theologia[b]), quasi per annum vixit in ministerio[6]) et appo- est ad sanctos Patres alios et Parisius requiescit.

Post cujus obitum secundum formam, ut praedictum est, in Me- ensi[7]) traditam fr. Guillelmus praedictus institutus est vicarius s generalis. Qui ad electionem bachelarii praesentandi pro lectura eologia, volens ipsam electionem alteri praeripere, cui secundum m competebat et ad alterum devolvere sibi gratum, fecit officiales conventus Parisiensis admitti. — Sane per curiam Romanam ninatum fuit postea, scilicet tempore fr. Matthaei, qui huic suc- in officio Ministerii Generalis, quod Capitulum Generale non t ullam jurisdictionem dare vicario. Et ideo per Summum Pon- i Dominum Nicolaum IV decretum est privilegio speciali, vicarium alem in ordine nec esse debere nec posse.

Per eundem etiam Papam privilegio declaratum est: omnium custo- unius provinciae voces, qui unum pro se ad Capitulum Generale eneralis electione dirigunt, pro una tantum voce reputari. Cujus rium voluerunt aliqui in Capitulo Montispesulani introducere, ris illud omni tempore praeterito consuetudo tenuerit, quod om- custodum unius provinciae voces pro una sola habeatur[8]).

---

aur.: „idem".
pec.: „servans verbum tempore"; Laur.: „servans verbum tem- ore suo".
aur. richtiger: „Arlottus". [4]) Laur.: „Fulgario".
pec.: „ut data forma fieret unus".
aur.: „quasi per annum in ministerio mansit".
aur.: „in Mediolanensi Capitulo"
aur.: „haberetur".

Bonagrazia stirbt 1284 in Avignon. — Wadding (Annales ad an. 1284) läßt nun Wilhelm von Falgario zum ersten Mal General-Vicar des Ordens sein. — Arlottus de Prato wird 1285 erwählt, stirbt 1286. Als solcher erscheint er in Paris in den Jahren 1281—1283. Cf. Jourdain C. Index chronologicus chart. Univ. Paris. Paris. Hachette. — In dem cod. 14726 der Pariser National-Bibliothek findet sich eine „reportirte" Quaestio disputata Arlotto's aus dem Jahre 1281.

[11.] Huic fr. Alloto fr. Matthaeus de Aquasparta succ electus in Capitulo Montispesulani [a]). Hic libellum quemdam sup clarationem regulae contra fas per fr. Nicolaum, qui fuit Mi Franciae editum deprehendit, qui et ipse cum aliis eidem libello tibus contentam in declaratione poenam intulit. — Hic Generalis a D Nicolao Papa IV assumptus factus est tituli S. Laurentii in D presbyter Cardinalis [b]). Nihilominus tamen rexit de mandato ordinem sicut et[2]) caeteri Ministri generales sic assumpti usq electionem successoris, postmodum autem factus[3]) Episcopus Portue

[12.] Huic successit fr. Raymundus Gaufredi electus in Ca Reatino praesente praedicto Domino Nicolao Papa IV cum cardin ordinis anno Domini 1289 et recipiente ac audiente personaliter e tium vota. — In ipso Capitulo Karolus haeres regni Siciliae un consorte sua ab ipso Papa in loco fratrum coronati sunt [d]).

Hic fr. Raymundus dum teneret Parisius Generale Capitulum Domini 1292 ad preces regis Franciae assumptus[4]) [est ad] cath magistralem in theologica facultate. — Huic Dominus Bonifacius Pap anno Domini 1295 episcopatum Paduanum contulit et ab officio sterii Generalis absolvit. Sed ipse episcopatui non consentiens re a ministerio absolutus.

[13.] Huic successit fr. Joannes de Murro, Magister Paris electus Anagniae in praesentia Domini Papae Bonifacii anno I 1296. — Et 1300 fr. Gentilis, cum esset magister in curia, fact Cardinalis. — Hic minister ab eodem Papa anno Domini 1302 est Cardinalis episcopus Portuensis.

[14.] Huic successit in officio Ministerii fr. Gundisalvus d vincia S. Jacobi, magister in theologia Parisiensis[5]), electus, cum minister Castellae, in Capitulo celebrato Assisii anno Domini 1

[1]) Laur.: „Huic successit fr M. de Aq. electus".
[2]) Fehlt in Laur. [3]) Laur.: „factus est".
[4]) Laur.: „Assecutus [est]". [5]) Laur. fehlt: „Parisiensis".
[6]) In Laur. fehlt das Folgende. Dafür lesen wir: Sub eo fa disceptatio magna et longa de statu ordinis in curia Papae gentibus contra eum et ordinem graviter et inique coram et accusantibus quibusdam fratribus, quorum dux exstitit fr mundus antecessor istius supradictus. Verum Deo causam adjuvante idem fr. Raymundus ante causae terminationem

[a]) Im Jahre 1287. — Er war der Bruder des oben erwähnten Bentivenga.
[b]) An der Vigil vor Pfingsten 1288.
[c]) Im Jahre 1291.
[d]) Karl II. von Anjou und Maria von Ungarn. Am Pfingstte 29. Mai 1288. Vgl. Reumont, Gesch. der Stadt Rom. Bd. 2.

Istius Ministri tempore, vacante sede apostolica post Papam Bonifacium et post Papam Benedictum de ordine Praedicatorum, qui non multo tempore supervixit, creatus fuit Papa Clemens V, qui erat prius Archiepiscopus Burdigalensis, qui pro sua coronatione vocavit Lugdunum Cardinales, qui erant Perusii. Vocavit et regem Franciae ac multos

---

biliter exspiravit, pluribus aliis de suis sequacibus etiam in via mortis eum comitantibus. Et tandem per Papam Dominum scilicet Clementem V conclusa et terminata fuit causa pro ordine et cum magno ipsius ordinis honore. — Post quae idem Generalis Minister anno nono ministerii sui, cum ire disponeret ad celebrandum Generale Capitulum Barcinonae apud Parisius migravit ad Dominum.

Huic successit fr. Alexander de provincia Januensi, magister egregius, electus in Capitulo Generali Barcinonae anno 1313. Post apud Romam secundo anno ministerii sui migravit ad Christum in crastino B. Francisci.

Huic successit fr. Michael de Caesena, provinciae Bononiensis, magister in theologia, electus anno Domini 1316 in Pantecoste apud Neapolim in Generali Capitulo.

Fast dasselbe besagt der Text des Speculum. Auch er weicht an dieser selben Stelle von dem Cod. Taur. ab. Er lautet: Hujus Ministri tempore creatus est Papa Clemens V, qui erat Archiepiscopus Burdigalensis. Qui mortuo Domino Rubeo, qui habebat curam ordinis ad petitionem dicti ministri et aliorum provincialium dedit ordini protectorem Dominum fr. Joannem praedictum Episcopum Portuensem.

Hujus etiam ministri tempore anno Domini 1310 facta est in curia Domini Papae Avenione disceptatio de observantia regulae fr. Ubertino de Casali proponente contrarium cum aliquorum favore, inter quos fuit fr. Raymundus Gaufredi, qui fuerat Generalis Minister. Ipso anno mense Aprili in consistorio Papae fr. Ubertinus terminavit et infamavit ordinem et fr. Alexander defendit; dataque a Domino Papa ipsi fr. Ubertino cum complicibus suis immunitas, ut non possit gravari ab ordine propter praeteritos excessus et propter recursum ad Papam. Unde occasionaliter multa et gravia scandala et dissidia in ordine fuerunt secuta. — Dictus autem Raymundus eodem anno divina permissione, cum pro recreatione declinasset ad quemdam locum extra fratres, ibi infirmatus infra quinque dies exspiravit.

Anno vero Domini 1312 in crastino ascensionis inclusum est in cassa in secreto consistorio et sequenti die sollemniter et sententialiter promulgatum in publica sessione concilii: quod modus vivendi fratrum, qui accusabantur quoad congregationem vini et bladi (Anlegung von Wein- und Getreide-Vorräthen), quoad vilitatem vestimentorum et hujusmodi; fuerat et erat licitus, nova super regulam declaratione adjecta, in qua judicium super his reliquitur praelatis ordinis et non aliis fratribus quibuscunque. Qua declaratione edita et in concilio Viennensi approbata, fratres illi, quibus dicta im-

de eodem regno nec non et de regno Angliae principes et barones. S
in ipsa die coronationis suae, quae in S. Justo supra Lugdunum, q
locus est ecclesiae, celebrata est, gravis judicii divini fuit comminatic
admonitus. Quia paries quidam antiquus et magnus, qui claudebat loc
Canonicorum, ipso Papa sub eo vel juxta eum cum corona suae gloriae tr
seunte, subito corruit et multos et magnos oppressit. Ipsi etiam Pa
non illaeso coronam excussit de capite et carbunculus valde pretios
qui in cono coronae ipsius erat collocatus, qui ipsam coronam pretios
reddebat pariter et venustam, elapsus, dicitur postmodum fuisse repert

munitas data erat, jubente praedicto Summo Pontifice ad unitat
et obedientiam ordinis redierunt. Praefatus tamen Ubertinus s
timens, redire noluit, sed ordinem monachorum intravit".

Recenſionen.

Real-Encyklopädie für proteſtantiſche Theologie und Kirche. Unter Mitwirkung vieler proteſtantiſcher Theologen und Gelehrten in zweiter, durchgängig verbeſſerter und vermehrter Auflage herausgegeben von Dr. J. J. Herzog und Dr. G. L. Plitt (gegenwärtig fortgeführt von Dr. Albert Hauck). 10 Bände und 4 Hefte des 11. Bandes, bis Philiſter; der Band zu c. 800 S. gr. 8°. Leipzig, Hinrichs, 1877—1883.

Die Herausgabe eines proteſtantiſchen Kirchenlexikons darf von vorneherein als eine ſehr gewagte Sache erſcheinen. Der obige Titel, der das Werk der „proteſtantiſchen Theologie und Kirche“ zu Diensten ſtellt, ruft ſofort die Frage hervor, wo denn dieſe Kirche die bisher entbehrte, für ein irgendwie einheitliches und wiſſenſchaftliches Lexikon der Theologie aber unumgänglich nöthige innere Harmonie hernehme. Trotzdem hat man den Wurf gewagt; und obgleich er ſo, wie es eben nicht anders zu erwarten war, ausgefallen iſt, wird die Unternehmung jetzt durch Veranſtaltung der neuen Ausgabe wiederholt.

Unverkennbar hatte zu der erſten von Theologieprofeſſor Herzog, damals in Halle, i. J. 1854 noch mit rüſtigen Kräften begonnenen Herſtellung des Werkes das Kirchenlexicon von Wetzer und Welte den Anſtoß gegeben. Nachdem dieſe katholiſche Encyclopädie relativ vorzüglich gelungen war, wollte man auf proteſtantiſcher Seite eines ähnlichen und wo möglich noch größeren Werkes nicht lange beraubt ſein. Die 21 Bände von Herzog ſind in den Jahren 1854 bis 1866 unſerem Kirchenlexikon ſo zu ſagen Schritt auf Schritt nachgegangen; es wurden den katholiſchen Anſichten entweder wiſſenſchaftlich gefaßte Repliken oder auch, und das leider recht häufig, gehäſſige Invectiven gegenübergeſtellt. In der polemiſchen

Tendenz war denn auch eine gewisse Einheit da; welches Gegenbild aller Einheit aber der positive Lehrstandpunkt noch in der 2. Auflage aufweist, werden unten einige Beispiele zeigen. Die zweite Auflage begann Herzog vor sechs Jahren an der Universität Erlangen, den achtziger Jahren nicht mehr ferne. Der Erlanger Theologieprofessor Dr. Plitt stand ihm zur Seite. Nach Vollendung des siebenten Bandes starb der letztere, und auch der Urheber und Hauptträger des Unternehmens segnete im vorigen Jahre das Zeitliche. Seitdem liegt die Fortführung der Arbeit in den Händen von Licentiat A. Hauck in Erlangen, welcher schon seit Plitt's Tode in die Redaction eingetreten war. Mit den von der Verlagshandlung ursprünglich in Aussicht gestellten fünfzehn Bänden hofft er die gegenwärtig bei „Pericopen" angelangte Encyklopädie abzuschließen.

Der evangelische Protestantismus der Jetztzeit setzt sich in der neuen Encyklopädie ein wahrhaftes Denkmal. Ein katholischer Polemiker könnte recht zufrieden damit sein, daß die Verewigung so naturgetreu ausfällt. Nicht nur finden sich die zahlreichsten Widersprüche in den vorgetragenen dogmatischen Ansichten und in den Auslegungen fundamentaler Bibeltexte, sondern auch in dem Allerwesentlichsten, den Angaben über die Grundlagen von „Theologie und Kirche" tritt ein Auseinandergehen nach den verschiedensten Seiten hervor, ein Suchen, Mühen und Ringen, welches in seinem Zusammenhang mit der gleichartigen nun schon mehr als vierthalbhundert Jahre andauernden Geistesarbeit des geschichtlichen Protestantismus eines der trostlosesten Schauspiele darbietet, die wir kennen Die Herausgeber sprechen zwar in der Vorrede von dem „theologischen Standpunkt des evangelischen Protestantismus", den das Werk einzunehmen habe, anscheinend mit den mindesten Besorgnissen um die Klarheit und die Einheit; sie reden vom beabsichtigten „Aufbau des Heiligthums", von „der Kirche" (im Singular), welcher „die Theologie" dient. Sie können aber hiebei natürlich nicht die „confessionellen Gegensätze innerhalb des Protestantismus" verkennen, und sie fühlen wie insbesondere die „Fractionen des deutschen Protestantismus" dem Unternehmen im Wege stehen. Da wird jedoch theoretisch, so gut es geht, von ihnen vorgebaut. Es wird erklärt, diese Gegensätze „repräsentirten die reiche Entwickelung unserer Theologie." Es heißt: „Innerhalb der Schranken

des evangelischen Protestantismus ist Raum genug vorhanden für eine große Mannigfaltigkeit der Auffassung und Lösung theologischer und kirchlicher Fragen." Wir sind der Ansicht, ein reflectirender Leser der Encyklopädie werde diese Schranken kaum erkennen, so weit sind sie gesteckt.

Schon auf den ersten Seiten beginnen die stärksten Meinungsverschiedenheiten. Betrachten wir den Artikel Abendmal, welcher, wie uns jeder Protestant zugeben wird, nicht eine Neben-, sondern eine Lebensfrage der Kirche behandelt. Wegen der großen Divergenz läßt man hier zwei Sprecher auftreten, zuerst einen Vertreter der „lutherischen Kirchenlehre" und dann einen solchen der „reformirten." Die Situation des ersteren ist nicht zu beneiden; denn ein Nachfolger, kein anderer als der Hauptredacteur Herzog, geht ihm, sobald er geschwiegen mit unerbitterlicher Logik zu Gunsten eines eigenen Irrthums zu Leibe. Der Lutheraner Herr Oberconsistorialrath Dr. von Burger spricht im ruhigen Ton fester Ueberzeugung für die wirkliche Anwesenheit des Leibes und Blutes Christi im Sacramente. „Die lutherische Kirche", sagt er, „hält daran fest, daß die Worte der Einsetzung nicht in figürlichem oder tropischem Sinne zu fassen seien, sondern einfältig, wie sie lauten, nach ihrer eigentlichen Bedeutung, wie ihn das buchstäbliche Verständniß an die Hand gibt." Er lehrt darauf die Impanation; die Transubstantiation und der Opfercharacter des Sacraments wird von ihm bekämpft. Wie aber Dr. Burger sich auf die in der h. Schrift niedergelegten Worte und Handlungen des Herrn beruft, so stellt sich sofort auch Professor Herzog auf den „Grund der h. Schrift." Nach seiner Lehre aber ist das einzig zulässige und vernünftige „die tropische Auslegung der Einsetzungsworte" und damit die Leugnung der Präsenz Christi. Die „Festhaltung des rein buchstäblichen Sinnes führt schnurstracks zur katholischen Lehre. In der That steckt in der buchstäblichen Erklärung die ganze katholische Theorie und Praxis in Beziehung auf das Sakrament des Altars, nicht blos die Wandlung der Elemente (Transsubstantiation), die Anbetung der Hostie, die Kelchentziehung, sondern auch das versöhnende Opfer der Messe, welches gemäß dem strengen Wortsinne des Textes während des Abendmales dargebracht wurde" (I, 39). Wird vielleicht der folgende Artikel Abendmalsfeier Verwunderung bringen? In demselben spricht E. Stähelin sehr geschickt

und gewandt von der durch das Abendmal geschehenden „Anei-
gnung der Versöhnung und Lebensgemeinschaft Christi.“ Wenn man die Lehrstellung des Verfassers nicht anderweitig kennt, kommt man nicht leicht darauf, welchem von beiden Theilen er Recht gibt. Sein Zweck ist freilich ein vorwiegend historischer. Als Historiker aber bestätigt er uns von Neuem die grenzenlose Uneinigkeit innerhalb der „aus der Reformation hervorgegangenen Kirchengemeinschaften“. Er findet, was die Abendmalsfeier betrifft, in der „reformirten Kirche die zwei großen Kirchenordnungen“ (nämlich die lutherisch-zwinglische und die calvinische) „vermischt und gegenseitig modificirt;“ die unirte Kirche weist eine „Einigung der lutherischen und reformirten Weise“ auf;[1]) die Divergenz geht indessen in den Kirchen soweit, daß nicht einmal alle „kleineren evangelischen Kirchengemeinschaften das Abendmal feiern.“

Sucht man etwa diesem Chaos gegenüber in dem Artikel Häresie eine Entscheidung über die Frage, wie weit denn eigentlich die Gegensätze gehen dürfen, so stellt sich die Sache wo möglich noch schlimmer. In der ersten Auflage enthielt der jetzt cassirte bezügliche Artikel von C. Jäger einen Satz, der uns vom protestantischen Standpunkt ganz consequent scheinen will; derselbe proclamirte den Verzicht auf das letzte Minimum von fesselnden dogmatischen Vereinbarungen: „In der evangelischen Kirche hat Jeder das Recht, gegen ein schon fixirtes Lehrurtheil der Kirche an die göttliche Norm des apostolischen Zeugnisses zu appelliren; es versteht sich aber von selbst, daß er damit auch die Pflicht übernimmt, für solche Einsprache den Beweis zu liefern.“ In vorliegender 2. Auflage drückt Kahnis als Verfasser des neuen Artikels, der an die

[1]) Streng genommen kann Obiges doch nur von dem Bereiche der „kgl. preußischen Militärkirchenordnung“ gelten, nicht von einer allgemeinen unirten Kirche, die es nicht gibt, und nicht einmal von der s. g. preußischen Landeskirche, da in weiten Gebieten derselben die Unionsagende von 1822 nicht oder nur theilweise zur Ausführung gekommen ist. Von anderen Splitterkirchen, der ehemaligen niederhessischen, der oberhessischen, nassauischen, hannoverischen und holsteinischen Landeskirche, weiß man bis zur Stunde nicht, ob sie in Bezug auf die Abendmalsfeier und in der Lehre überhaupt (und nicht bloß in Bezug auf die im König und im Berliner Cultusministerium gipfelnde Spitze des Kirchenregiments) zur preußischen Landeskirche gehören oder nicht.

Stelle dieses allzu liberalen gesetzt wurde, seine Gedanken vorsich-
tiger aus. Nach ihm wird man eine Lehre Häresie nennen dürfen,
wenn sie den Grundlehren des Christenthums, „wie sie nach dem
Worte Gottes von der altchristlichen Kirche bekannt worden sind",
widerstreitet. Diese Aeußerung und ihr vorausgegangener Com-
mentar bringt nun nach unserer Meinung sowohl den obigen Lu-
theraner als auch den reformirten Redacteur in arges Gedränge.
Aber wird nicht Oberconsistorialrath Burger zum Häretiker ge-
stempelt, da Herzog in seinem Abendmalsartikel erklärt, die lu-
therische Lehre werde gerade durch die „hervorragendsten Kirchen-
lehrer" als eine falsche gerichtet? Diese sollen nach ihm reformirt
denken, während Burger sie für die lutherische Lehre in Anspruch
nimmt[1]). Herzog selbst aber mit seiner zwinglisch-reformirten Anschau-
ung wird von Kahnis dadurch censurirt, daß letzterer ausdrücklich be-
hauptet, die zwinglische Abendmalslehre habe von Luther verworfen
werden müssen, und Luther würde, wenn er sie neben der seinen an-
erkannt hätte, „der auf dem Grunde der Schrift zu erneuenden Kirche
in einem wesentlichen Punkte eine zwischen Irrthum und Wahr-
heit schwankende Grundlage gegeben haben". — Bringt etwa der
Artikel Kirche Versöhnung? An Elasticität fehlt es demselben am
wenigsten; verstehen es ja in der Gegenwart Wenige so wie der
Verfasser des „Martin Luther", Consistorialrath Köstlin, von
dem dieser Artikel herrührt, in einem allgemeinen und verschwom-
menen Tone sich zu bewegen, der keine von den protestantischen
Glaubensparteien verletzen soll; seine Lutherbiographie, belobt seitens
der Protestanten von den orthodoxesten bis herunter zum Christus-
leugner, hat hierin das Unglaubliche geleistet[2]). — Nun Versöh-
nung bringt obiger Artikel allerdings, wenn man will, aber auf
dem Grunde des ziemlich offen eingestandenen Unvermögens, den
Begriff der Kirche zu fixiren. Köstlin verfährt fast seinen ganzen

[1]) Wir erinnern uns hier einer treffenden Bemerkung des Protestanten Ad. Harnack: „Die altkirchlichen Theologen kommen erst dann in's Schwanken, wenn man ihre Meinungen nach den verschiedenen Katechismen des 16. Jahrhunderts abhören will". Theol. Literaturzeitung 1882, 609.

[2]) Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der lutherischen Kirche. Elberfeld, Friderichs. I. und II. Theil: Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften. 1875.

Artikel hindurch historisch. „Die päpstliche Kirchentheorie" hat nach ihm den Begriff der Kirche natürlich verloren; die Reformatoren haben denselben zwar mit ihrer Definition („Reinheit der Predigt des Evangeliums und Richtigkeit der Sakramentsverwaltung") gerettet: allein „wichtige Probleme haben sich hiemit erst erhoben", die einzelnen Kirchengemeinschaften mußten den Begriff modificiren; er wurde indeß allenthalben verflüchtigt, und der Leser wird aus der ganzen Schilderung inne, wie schließlich nichts bleibt als das „Nachdenken über die Kirche", zu welchem laut Köstlin erst in neuerer Zeit „die Bewegung des kirchlichen und religiösen und zugleich des staatlichen Lebens die wichtigsten Antriebe gegeben hat" (VII. 716). Wie sich erwarten läßt, fehlt es nebenbei diesem Artikel nicht an Angriffen gegen die katholische Kirche, deren Oberhaupt „im Besitze einer Vollmacht ist, fernerhin lediglich mit Berufung auf seine eigene Geisteserleuchtung neue Offenbarungen unter dem Titel alter Wahrheit zu produciren". Sollen solche Ausfälle etwa niedergeschlagene und enttäuschte protestantische Leser wieder aufrichten?

Der Art. Kirche war in der 1. Auflage von dem später so viel genannten Läugner der Gottheit Christi Schenkel, Prof. der Theologie zu Heidelberg. Sein Beitrag scheint wegen des anrüchig gewordenen Namens entfernt worden zu sein. Außer Schenkel sind auch andere allzu liberale Mitarbeiter aus dem Lexicon in der 2. Aufl. verbannt worden. Die Redaction wollte auf dem Standpunkte des sog. gläubigen Protestantismus stehen bleiben, wiewohl gerade in unseren Tagen die Theologie der Geisteserben des ursprünglichen Lutherthums mit ungeheuerer Schwerkraft dem Preisgeben jeder geoffenbarten Wahrheit zusteuert. Der negativen Tendenz gegenüber sind, wir erkennen es gerne an, schöne und ehrende Bekenntnisse in dem Lexikon niedergelegt, und man kann es nur mit Anerkennung lesen, wie z. B. Zöckler von Greifswalde in den ersten Zeilen seines Artikels über Jesus Christus den Glauben an die „irdische Wirksamkeit Gott des Erlösers" ausspricht.

Indessen fühlte man doch in so manchen Artikeln die Halbheit und Unsicherheit durch, welche nun einmal auch beim besten Willen als eine Folge der im Protestantismus zum Princip erhobenen Subjectivität sich einstellt. „Wir schließen nicht", so heißt es unter „Bibel", „aus der Inspiration der Schrift auf ihr höheres

Ansehen, wohl aber kommen wir, von ihrer inneren Herrlichkeit und Kraft ausgehend, zu der Gewißheit des Geistes (wessen?), der in den Verfassern waltete". Bekannt ist die katholische Frage: Was dann, wenn ein Theologe jener inneren Herrlichkeit doch nicht inne werden zu können erklärt? Nun, es kann ja auch „nimmer die Integrität der Bibel als dogmatisches Postulat aufgestellt werden" (ebenda). Auf der „durchgängigen Aechtheit des ganzen Kanons und der wörtlichen Inspiration aller Bücher desselben braucht man keineswegs zu bestehen" (I, 555). Die Inspiration im N. T. ist die „Amtsgnade" gewisser Zeugen des Heiles, eine „bleibende Bestimmtheit", der „Geist als Amtsgeist", „die besondere Ausrüstung der betr. Personen zur grundlegenden Zeugenschaft in dem ganzen Umfange dieses ihres Berufes, den sie ebenso durch ihre mündliche Verkündigung, wie durch ihre schriftstellerische Wirksamkeit erreichen." Uns scheint diese Degradirung der Inspiration zu einer allgemeinen Amtsgnade einer Vernichtung derselben gleichzukommen, einer Negirung des seit den frühesten kirchlichen Jahrhunderten hierüber Ueberlieferten; allein wir werden belehrt: Bei den Apologeten des 2. Jahrhunderts schon finden wir „in der christlichen Kirche eine durch und durch heidnische Vorstellung von der Inspiration, gleich an der ersten Stelle, an der uns bestimmte Aussagen über die Art und Weise der Inspiration begegnen". Ja „von einer Inspirationslehre kann überhaupt kaum eher als nach der Zeit der Reformation die Rede sein"; auch die Reformatoren selbst noch dachten nur, wie man früher dachte. — Ueberall der Eindruck der schiefen Ebene.

Man hat schon längst den Nachweis geliefert, daß in Luthers Auftreten und in seiner Lehre sowohl der oben geschilderte Zwiespalt und die Vielgestaltigkeit der protestantischen Lehransichten als auch diese negative Tendenz gewissermaßen präformirt waren. Die vielen protestantischen „Theologen", welche in unserer Encyklopädie entweder als Vertreter dissentirender Richtungen oder als Vertreter des Rationalismus angeführt werden (vgl. I, 771; II, 163 ff; VI, 173 f.), durften sich, jeder nach seiner Weise, auf Luther berufen; zum wenigsten war durch ihn das Princip der Subjectivität und des religiösen Individualismus legitimirt [1]). Wir begreifen

[1]) Nach dem Protestanten W. Möller ist zuzugeben, daß Luthers Auftreten auf dem Princip der Gewissensfreiheit ruht, daß darin „aber

nicht, wie der von Köstlin verfaßte allzuglatte Artikel Luthe dieses verhehlen kann. Köstlin versichert in diesem Art. von Luther: „Durch das Hervorgehen aus Einem Lebensmittelpunkte wurde seine gesammte Anschauung zu einer in sich durchaus zusammenhängenden und harmonischen". Andere Protestanten sind weniger dreist und suchen einen Trost gegenüber der Ungleichheit und dem so oft das Destructive begünstigenden Wesen Luthers. Den interessantesten hat wohl der Protestant Wagenmann, ebenfalls Mitarbeiter Herzogs, gefunden. Er sagt: „Luthers geschichtliche Größe zeigt sich gerade darin, daß er je nach dem verschiedenen Standpunkt Darstellenden und Betrachtenden immer wieder als einen andern sich zeigt"[1]).

Das ist „der größte deutsche Volksmann", zu dessen Verherrlichung sich der Protestantismus durch die bevorstehende Lutherfeier anschickt, der Mann, dessen Werke „so gut ein deutsches Nationaldenkmal als der Kölner Dom" seien, dem „unser deutsches Volk die Wiedergeburt seines religiösen Lebens aus den Tiefen des Evangeliums von Christo" verdanken soll[2]). „Sorgen wir Alle

auch bereits die Keime der neueren Tendenzen des kirchlichen Independentismus, des religiösen Individualismus und der Trennung der Kirche vom Staat liegen". Theol. Literaturzeitung 1876 nr. 2. Luther war freilich nur sehr inconsequent, wenn er die Freiheit des Denkens Andern entzog. Die betreffenden Thatsachen aus Luthers Leben sind bekannt. Sie ärgern Prof. Holtzmann, den Straßburger Vertreter der ungläubig-kritischen Richtung so, daß er Luther mit einer parlamentarischen Sprache, die wohl verständlich ist, als „das souveränste Individuum, welches die Geschichte der christlichen Kirche kennt", bezeichnet. Und um gleich hier einen weiteren Nachtrag zu dem Artikel der Encyklopädie über Luther zu geben, so meint Holtzmann, und vielleicht nicht mit Unrecht, einen noch peinlicheren Eindruck als der von Köstlin eingestandene „größte Flecken im Leben Luthers" (sein Verhalten bei der Doppelehe Philipps von Hessen) mache „das anhaltende und zuweilen recht dicht und greifbar werdende Dunkel, welches seit den Tagen zu Marburg auf dem kirchenpolitischen Wirken des Reformators ruht".

[1]) Jahrb. für deutsche Theologie XX. 1. H. S. 149 f. Zum Ueberfluß wird diese Stelle auf dem jüngst versendeten Prospectus der zweiten, zur Lutherfeier herauszugebenden Auflage des Buches von Köstlin angeführt.

[2]) So die im Buchhandel cursirende Anzeige „Zur Lutherfeier", enthaltend das vom preuß. Cultusministerium und von Delegirten der Berliner

dafür" heißt an der nemlichen gewiß beachtenswerthen Stelle, wo vorstehende Worte gesprochen werden, „daß die kommende Lutherfeier uns als echte Söhne der Reformation finde, die ihrer Väter werth sind"!

Allerdings, man möge auch uns den Wunsch verzeihen, Luther sollte nur einmal in der Gegenwart unter die Epigonen seines „reformatorischen Werkes" hintreten! Welche Gläubigen oder Ungläubigen des Protestantismus würden sich denn eigentlich als seine „Söhne" legitimiren können? Auf seine alte Sturmsprache gegen die katholische Kirche wären wir gefaßt. Aber würde sich diese Sprache jetzt nicht noch stärker als ehemals gegen die ins Ungemessene angewachsenen Parteien unter den „Seinen" wenden, die eine „Souveränetät" nicht anerkennen? — Allein, wir sind unserer Sache nicht ganz sicher. Ob Luther sich nicht dennoch mit letzteren versöhnen würde, wenn er aus seinen Kreisen Worte vernähme, wie die folgenden, die thatsächlich gesprochen wurden: Man müsse sich in der Gegenwart „Rechenschaft ablegen, ob man den größten Kampf der kirchlichen Welt, den Luther heldenmüthig eingeleitet hat, in seinem Geiste und mit seinen Waffen und, geht es nicht anders, *mit seinem Zorne* fortzusetzen sich getraue oder nicht" ... ‚Der noch lange nicht abgeschlossene Kampf Luthers, der auch für ihn schon ein ‚Culturkampf' war, ist mit derselben Energie und mit derselben Hoffnung, vielmehr Gewißheit des Erfolges, worin Luther fast einzigartig dasteht, weiterzukämpfen ..." Seine „weltgeschichtliche Persönlichkeit" hat es den Gegnern ja verkündet: „Lebe ich, so bin ich euere Pestilenz, sterbe ich, so bin ich euer Tod. Denn Gott hat mich an euch gehetzt ... Ihr sollet doch vor meinem Namen keine Ruhe haben, bis daß ihr euch bessert oder zu Grunde gehet[1])." Solche Reminiscenzen könnten Luther, wenn er erschiene, freilich umstimmen. — Also ein anderer weniger riskirter

Akademie der Wissenschaften gutgeheißene Programm einer neuen kritischen Gesammtausgabe von Luthers Werken. Pfarrer Knaake als Herausgeber soll dieses „große Nationaldenkmal" errichten.

[1]) Literal. Centralblatt 1875 nr. 15, auf dem Prospectus der zur *Lutherfeier* erscheinenden Köstlin'schen Biographie ebenfalls abgedruckt. Und von der nemlichen protestantischen Seite mußte man gegen Janssen den Vorwurf hören, daß er mit seiner „Gesch. des deutschen Volkes" den Religionskrieg in Deutschland wiederum vorbereite.

Wunsch. Vielfach wird in dem Herzog'schen Lexicon auf eine möglichst freie, ohne Zwang von oben erfolgende Gliederung der Gemeinden hingewiesen als auf ein Mittel der Hebung der Kirche oder der Kirchen[1]). Nun wohl, möchten doch einmal zur Feier des Tages der Geburt Luthers die gegenwärtigen protestantischen Staaten sich entschließen, ihre schützende zusammenhaltende Hand von ihren Landeskirchen zurückzuziehen! Wir glauben, Luther brauchte nicht mehr bei einem anderen Centenar, vielleicht nicht einmal bei einem Reformationsfest 1917 zu erscheinen, um Glaubensgenossen seiner Kirche oder Kirchen zu suchen.

Indem wir uns speciell dem wissenschaftlichen Charakter der Encyklopädie zuwenden, müssen wir sofort bei Luther anknüpfen. Auf den Namen Wissenschaftlichkeit, von Anderem abgesehen, wird das über Luthers Ehe Vorgebrachte kaum Anspruch machen dürfen. Man kann da nur den Kopf schütteln und fragen, wie es nach so vielen Klarstellungen durch Freunde wie durch Gegner, oder auch bloß angesichts des Vorhandenseins von Luthers Schriften und Briefen möglich sei, nicht etwa dem Pöbel sondern theologischen Lesern Dinge zu bieten wie die folgenden: Als Luther sich vermählte that er es „in edlem Glaubenstrotz gegen seine Feinde," „ohne von Liebesleidenschaft sich bewegt zu fühlen," „um seinem Vater durch Sorge für Nachkommenschaft gehorsam sich zu erweisen", „um vor seinem Tode noch ein Zeugniß abzulegen für die Ehre, die er selbst dem Ehestand geben lehrte" (IX, 54). Laut des Art. Luther wären auch „die Grundlagen einer neuen Ethik vollständig gegeben mit seiner Lehre", welche u. A. zeigt, wie man „Gotte (sic) in den von ihm selbst hier eingesetzten weltlich-sittlichen Ständen und Ordnungen (Ehe- und Hausstand; Obrigkeit und Staat) dienen soll". Was zuerst Luthers Ehe betrifft, schreibt bekanntlich er selbst an hier nicht anzuführenden Stellen viel weniger erbaulich darüber; anders auch Melanchthon in dem früher verfälschten, kürzlich aber wörtlich publicirten griechischen Briefe vom 16. Juni 1525 (s. diese Zeitschrift 1877, 658 f.). Letzterer sagt,

[1]) Wir lesen, daß J. T. Beck, „feststehend auf der biblischen und reformatorischen und vornemlich lutherischen Grundidee von einer im heiligen Geiste verbundenen Gemeinde die Staatskirchen gar nicht mehr als ‚christliche Kirchen im wahren Sinn' gelten lassen will" (VII, 717).

die (entlaufenen) Nonnen hätten den ohnehin „flatterhaften" Mann umgarnt, und so sei er „hineingefallen"; er werde als Ehemann wohl auch gesetzter werden. Melanchthon sieht die Ehe wahrhaftig nicht als „eine recht reformatorische That" an, wie sie der schon angeführte Bewunderer Luthers im „Lit. Centralblatt" bezeichnet. Die Ethik Luthers aber mit besonderem Bezug auf die Ehe wird merkwürdiger Weise von dem nemlichen Bewunderer in einer Manier beurtheilt, welche obige Ansichten des Lexikons entschieden zurückweist; denn hinsichtlich eines für die Ethik so fundamentalen Punktes gesteht derselbe Luthers Schwanken und Unsicherheit zu; „er ist sich über die sittliche Nothwendigkeit der Monogamie seiner ‚frommen Erzväter' wegen nicht klar geworden."

Man weiß, daß dasjenige, was man protestantische Wissenschaft nennt, der durch äußere Mittel so sehr unterstützte Kleinbetrieb der historischen Kritik, der patristischen Philologie, der vergleichenden Religionswissenschaft und anderer Hilfszweige der Theologie im modernen Sinn, nicht so sehr bei den eigentlichen Theologen zu suchen ist. Das ist eine Wissenschaft, welche selbständig von Laien oft mit ganz anderen als theologischen Interessen gepflegt, der Arbeit der Theologen gegenübersteht. Ihre Resultate sind in dem Herzog'schen Lexikon zum Theil recht ausführlich verwerthet. Aber auch selbständige kritische Untersuchungen, besonders über biblische und historische Fragen, kommen in ziemlicher Zahl vor.

Die assyrischen und babylonischen Forschungen der Neuzeit sind jedoch besser in der neuen Encyklopädie von Wetzer und Welte benützt als in vorliegender von Herzog. Die Ergebnisse der Katakombenstudien scheinen fast spurlos an letzterer vorübergegangen zu sein, während sie doch auch protestantischerseits z. B. hinsichtlich der Zeugnisse für den Glauben an die Realpräsenz anerkannt wurden gegenüber ihrer künstlichen Ablehnung durch den Parteigeist. Vgl. Schultze V., Der theol. Ertrag der Katakombenforschung, Leipzig 1882, S. 21.) Den Satz: „Die altchristliche Kirche verwarf jeden Gebrauch der Bilder in der Kirche" (II, 472), konnte angesichts der zu Tage liegenden Gegenbeweise nur blinde Eingenommenheit produciren. Die chronologischen Angaben über die älteren Päpste lassen, wie schon von protestantischer Seite gerügt wurde (Theol. Literaturzeitung 1879, 274), die neueren Resultate vermissen. Auf die kirchliche Statistik und Geographie ist nicht bloß bei der neueren Zeit, sondern auch bezüglich der älteren Kirchengeschichte nicht die gebührende Rücksicht genommen. Die Mittheilungen aus dem Gebiete des Missionswesens sind sehr unvollständig. Ebenso unvollständig ist der bibliographische Apparat, welcher nach unserer Meinung in einem derartigen

Wunsch. Vielfach wird in dem Herzog'schen Lexicon auf eine möglichst freie, ohne Zwang von oben erfolgende Gliederung der Gemeinden hingewiesen als auf ein Mittel der Hebung der Kirche oder der Kirchen[1]. Nun wohl, möchten doch einmal zur Feier des Tages der Geburt Luthers die gegenwärtigen protestantischen Staaten sich entschließen, ihre schützende zusammenhaltende Hand von ihren Landeskirchen zurückzuziehen! Wir glauben, Luther brauchte nicht mehr bei einem anderen Centenar, vielleicht nicht einmal bei einem Reformationsfest 1917 zu erscheinen, um Glaubensgenossen seiner Kirche oder Kirchen zu suchen.

Indem wir uns speciell dem wissenschaftlichen Charakter der Encyklopädie zuwenden, müssen wir sofort bei Luther anknüpfen. Auf den Namen Wissenschaftlichkeit, von Anderem abgesehen, wird das über Luthers Ehe Vorgebrachte kaum Anspruch machen dürfen. Man kann da nur den Kopf schütteln und fragen, wie es nach so vielen Klarstellungen durch Freunde wie durch Gegner, oder auch bloß angesichts des Vorhandenseins von Luthers Schriften und Briefen möglich sei, nicht etwa dem Pöbel sondern theologischen Lesern Dinge zu bieten wie die folgenden: Als Luther sich vermählte that er es „in edlem Glaubenstrotz gegen seine Feinde," „ohne von Liebesleidenschaft sich bewegt zu fühlen," „um seinem Vater durch Sorge für Nachkommenschaft gehorsam sich zu erweisen", „um vor seinem Tode noch ein Zeugniß abzulegen für die Ehre, die er selbst dem Ehestand geben lehrte" (IX, 54). Laut des Art. Luther wären auch „die Grundlagen einer neuen Ethik vollständig gegeben mit seiner Lehre", welche u. A. zeigt, wie man „Gotte (sic) in den von ihm selbst hier eingesetzten weltlich-sittlichen Ständen und Ordnungen (Ehe- und Hausstand; Obrigkeit und Staat) dienen soll". Was zuerst Luthers Ehe betrifft, schreibt bekanntlich er selbst an hier nicht anzuführenden Stellen viel weniger erbaulich darüber; anders auch Melanchthon in dem früher verfälschten, kürzlich aber wörtlich publicirten griechischen Briefe vom 16. Juni 1525 (s. diese Zeitschrift 1877, 658 f.). Letzterer sagt,

[1]) Wir lesen, daß J. T. Beck, „feststehend auf der biblischen und reformatorischen und vornemlich lutherischen Grundidee von einer im heiligen Geiste verbundenen Gemeinde die Staatskirchen gar nicht mehr als ‚christliche Kirchen im wahren Sinn' gelten lassen will" (VII, 717).

die (entlaufenen) Nonnen hätten den ohnehin „flatterhaften" Mann umgarnt, und so sei er „hineingefallen"; er werde als Ehemann wohl auch gesetzter werden. Melanchthon sieht die Ehe wahrhaftig nicht als „eine recht reformatorische That" an, wie sie der schon angeführte Bewunderer Luthers im „Lit. Centralblatt" bezeichnet. Die Ethik Luthers aber mit besonderem Bezug auf die Ehe wird merkwürdiger Weise von dem nemlichen Bewunderer in einer Manier beurtheilt, welche obige Ansichten des Lexikons entschieden zurückweist; denn hinsichtlich eines für die Ethik so fundamentalen Punktes gesteht derselbe Luthers Schwanken und Unsicherheit zu; „er hat sich über die sittliche Nothwendigkeit der Monogamie seiner frommen Erzväter' wegen nicht klar geworden."

Man weiß, daß dasjenige, was man protestantische Wissenschaft nennt, der durch äußere Mittel so sehr unterstützte Kleinbetrieb der historischen Kritik, der patristischen Philologie, der vergleichenden Religionswissenschaft und anderer Hilfszweige der Theologie im modernen Sinn, nicht so sehr bei den eigentlichen Theologen zu suchen ist. Das ist eine Wissenschaft, welche selbständig von Laien fast mit ganz anderen als theologischen Interessen gepflegt, der Arbeit der Theologen gegenübersteht. Ihre Resultate sind in dem Herzog'schen Lexikon zum Theil recht ausführlich verwerthet. Aber auch selbständige kritische Untersuchungen, besonders über biblische und historische Fragen, kommen in ziemlicher Zahl vor.

Die assyrischen und babylonischen Forschungen der Neuzeit sind jedoch besser in der neuen Encyklopädie von Wetzer und Welte benützt als in vorliegender von Herzog. Die Ergebnisse der Katakombenstudien scheinen fast spurlos an letzterer vorübergegangen zu sein, während sie doch auch protestantischerseits z. B. hinsichtlich der Zeugnisse für den Glauben an die Realpräsenz anerkannt wurden gegenüber ihrer künstlichen Ablehnung durch den Parteigeist. (Vgl. Schultze V., Der theol. Ertrag der Katakombenforschung, Leipzig 1882, S. 21.) Den Satz: „Die altchristliche Kirche verwarf jeden Gebrauch der Bilder in der Kirche" (II, 472), konnte angesichts der zu Tage liegenden Gegenbeweise nur blinde Eingenommenheit produciren. Die chronologischen Angaben über die älteren Päpste lassen, wie schon von protestantischer Seite gerügt wurde (Theol. Literaturzeitung 1879, 274), die neueren Resultate vermissen. Auf die kirchliche Statistik und Geographie ist nicht bloß bei der neueren Zeit, sondern auch bezüglich der älteren Kirchengeschichte nicht die gebührende Rücksicht genommen. Die Mittheilungen aus dem Gebiete des Missionswesens sind sehr unvollständig. Ebenso unvollständig ist der bibliographische Apparat, welcher nach unserer Meinung in einem derartigen

die Ehe verboten (die ihnen erlaubt war?), und die Folgen davon sind seitdem der Art gewesen, daß man am besten davon schweigt. Die Durchführung des Cölibates hat den Clerus zum größten Theil entsittlicht." Von anderer Seite verleumdet der Herausgeber Herzog den Clerus: „Die katholische Geistlichkeit trifft der Vorwurf abscheulichen Mißbrauches der Leichtgläubigkeit der großen Menge, wenn sie besonders aus dem Heiligenkultus und dem Wunderglauben sich eine ungeheuere Macht über die Gemüther geschaffen hat." Herzog verhehlt es hiebei zum Glücke nicht, daß er nicht bloß den „Heiligen- und Reliquiendienst, das Wallfahrten und den Beichtstuhl, die Weihungen und Exorcismen", sondern auch den Gebrauch des „Kreuzzeichens" in der katholischen Kirche zu der „ungezählten Menge abergläubischer Handlungen" rechnet, welche „tagtäglich neue Blätter der Geschichte des Aberglaubens vollschreiben" (Art. Aberglauben). Daß die Artikel über Päpste und Päpstliches mit dem von Luther als Geschenk hinterlassenen Odium Papae getränkt und mit den stärksten Ausdrücken verschönert sind, wird uns der Leser glauben, auch ohne daß wir ihn mit weiteren Anführungen behelligen.

Innsbruck. Grisar S. J.

Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften. Zweite Auflage, in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten begonnen von Joseph Cardinal Hergenröther, fortgesetzt von Dr. Franz Kaulen, Prof. der Theologie zu Bonn. gr. 8°. Freiburg. Herder. 1881—1883. 1. Band 2110 Spalten, und 6 Hefte des 2. Bandes, bis Art. Boudon.

Wollten wir gegenüber der vorstehend recensirten protestantisch-theologischen Encyklopädie bei dieser katholischen die Einheit der vielen Mitarbeiter in dem Bekenntniß und der wissenschaftlichen Vertheidigung des Dogmas constatiren, so würden wir damit nur einen Vorzug hervorheben, der bei einer derartigen von Katholiken ausgehenden Unternehmung etwas Selbstverständliches ist. Unendlich wohlthuend ist es aber, das dürfen wir sagen, und ein wahrer geistiger Genuß, nach der Beschäftigung mit dem Herzog'schen Lexikon auf diesen sichern dogmatischen Boden des Lexikons für katholische

Theologie hinüberzukommen. Während man bei jenem oft unwillkürlich den Eindruck der verschwimmenden und durch alle Gestalten wechselnden Wolke hat, die nirgends festen Fußpunkt darbietet, fühlt man beim Gebrauche unseres Kirchenlexikons, wie man auf einem unentwegten Grunde steht, welcher die Felsennatur der vor achtzehn Jahrhunderten auf Petrus gegründeten Kirche nicht verleugnet. Die ihr zahlreich aufgeführten theologischen Schriftsteller der kirchlichen Vorzeit (ein besonderer Vorzug dieser neuen Ausgabe), die reichlich vertretene Statistik aus allen katholischen Ländern und Zeiten mit dem erhebenden Bilde der Zusammengehörigkeit trotz weitester örtlicher wie zeitlicher Trennung, die kirchengeschichtlichen Thatsachen, die biblischen Untersuchungen und Mittheilungen, Alles erinnert hier den Katholiken freudig an das Eine „Haus Gottes, die Stadt auf dem Scheitel der Berge", „in deren Licht die Völker wandeln" (Is. 2, 2; 60, 2). Werden denkende Protestanten durch ihre Encyklopädie, je mehr sie sich darin vertiefen, desto lebhafter auf das Bekenntniß Hesterni sumus hingewiesen, wenn auch nicht gerade im bekannten Sinne Tertullians, so müssen sie andererseits den Hinblicke auf diese Einheit der katholischen Mitarbeiter des neuen Kirchenlexikons uns die Anwendung des anderen Tertullianischen Wortes im vollsten Umfange gestatten: Non erratur in unum; ein solches Zusammentreffen in einmüthiger Lehre pflegt fürwahr nicht in Irrthum, der seiner Natur nach vielgestaltig ist, sondern die Wahrheit zur Voraussetzung zu haben. Und doch findet sich zugleich bei den Mitarbeitern alle nöthige und wünschenswerthe Freiheit. Theologen von Fach in der größeren Mehrzahl, aber auch viele andere Geistliche, Glieder des Ordensclerus wie Weltpriester, in Deutschland wirkende wie durch den Culturkampf vertriebene Gelehrte, auch einzelne Laien haben, jeder nach eigenem Können und eigener Individualität, zum Fortgange eines für die deutsche Kirche so hochwichtigen Unternehmens mitgewirkt.

Wird die glücklich begonnene Erneuerung des Lexikons nach einer Zahl von Jahren vollendet sein, so ist nicht zu zweifeln, daß es in dieser Encyklopädie einen sprechenden Ausdruck der Erneuerung besitzen, welche seit der Inangriffnahme der ersten Auflage d. h. seit den letzten dreißig Jahren mit der wissenschaftlichen Behandlung der Theologie in Deutschland und dem kirchlichen Leben unbestreitbar vor sich gegangen ist.

Ganz treffend hat die verdiente Verlagshandlung von H
welche Trägerin dieses Unternehmens ist, wie sie in den l
Decennien in so mancher Beziehung Mitvertreterin der theolo
kirchlichen Bewegung war, dieses Ziel als ein ihr vor A
schwebendes ausgesprochen: „In den letzten dreißig Jahren ha
kirchliche Entwickelung, das religiöse Leben und vor Allem die
logische Wissenschaft eine solche Förderung erhalten, daß in
Lexikon unzählig Vieles nachzutragen wäre, wofern es heute bil
Anforderungen genügen sollte". — Wir brauchen nicht umstä
auf die Factoren hinzuweisen, welche diesen Aufschwung in De
land herbeigeführt haben. In je verschiedener Rücksicht n
wirksam der kundbar gewordene Verfall der modernen, vom
kirchlichen Boden losgerissenen Philosophie, dann die dring
Aufgaben, welche die katholische Apologetik sich den neuen Aug
gegenüber gestellt sah, die immer mehr Anklang findende Rü
zur allzulange mißkannten Scholastik nicht zu einfacher Repristini
derselben sondern zum Weiterbau der Wissenschaft kirchlicher
zeit mittelst der gesicherten Erkenntnisse unserer neueren Z
ferner das Vaticanische Concil mit der durch dasselbe hervo
rufenen Scheidung der Geister, vor Allem aber die gnädige
rung des Geistes Gottes, der die deutsche Kirche für den ih
vorstehenden Kampf um ihre heiligsten Güter zu rechter Zeit st
und erneuen wollte.

Der alte Wetzer und Welte verbirgt keineswegs neben
großen Vorzügen und neben dem herrlichen Anlauf, den sch
zur Auffrischung katholischer Wissenschaft und Denkweise au
Grunde des ewig alten Glaubens unternahm, einen Anflug de
vollkommenheiten seiner theologischen Periode. Man vergleich
zugleich einige Beispiele für den jetzigen Fortschritt anzufü
den früheren Artikel Baum der Erkenntniß von Lutterbeck mi
jetzigen von Kaulen; früher subjective Hypothesensucht und irr
liches Abweichen von der Tradition, jetzt ein durch gute wissenscha
Gründe gerechtfertigter Anschluß an Augustinus und die Scho
man vergleiche die früheren dogmatischen Artikel über Ablaß,
glauben, Beichte u. s. w. mit den jetzigen, und die g
wissenschaftliche Sicherheit, aus der Benützung unserer alten
logischen Hausschätze gewonnen, wird ebenso in die Augen spr
Der ehemalige Art. Bajus hatte bei den Hauptgegnern des

ch eine „pelagianisirende Richtung" gefunden, der jetzige neue re Theologie correcter zur Geltung kommen; bei Bellarmin m früher, daß er zu Gunsten der Papstgewalt „die rechten ken der Mäßigung überschritt," das Urtheil ist jetzt, wie ber so vielen Vertretern der altkirchlichen Anschauungen, be- r und gerechter; Roger Bacon erschien in der ersten Auf- s Opponent wider die „Einseitigkeit und die Gefahren der enden Scholastik," jetzt ist er allseitiger und ohne Beschöni- einer Mängel gewürdigt. In der Moral zeigt sich der Fort- durch theologische Vertiefung derselben z. B. in den Artikeln rzigkeit, Begierlichkeit, Belustigung; das Kirchenrecht be- heben wir in dieser Hinsicht und zugleich wegen ihrer guten ung hervor die Artikel Abgaben kirchliche und staatliche, , Begräbniß, Berichte kirchliche, Bigamie, Bination und den ikanischen Entscheidungen jetzt mitbehandelnden Art. Bischof; chengeschichte darf sich Glück wünschen zur Entfernung vieler ten Artikel, wie des früheren für Baseler Concil, welcher, Unvollständigkeit der Thatsachen auch abgesehen, die wichtige rage von falschem Standpunkt löste, jetzt aber durch einen este aus Hefele und Hergenröther glücklich sichtenden er- ; an die Stelle des vormaligen matten Art. über Ailly ein neuer getreten, der Ailly's kirchlichen Liberalismus rwirft; bei Berengar v. Tours sind die früher aus Gfrörer ten irrthümlichen Annahmen über den kirchenpolitischen Hinter- seines Auftretens fallen gelassen worden; Baronius zeigt genwärtig mehr als der berechtigte Vorkämpfer kirchlicher und Freiheiten gegenüber der von Sarpi's Geist geleiteten ik Venedig u. s. w.

kan gewahrt ferner mit Vergnügen, wie der Umfang der ischen Themata, für welche die kirchliche Gegenwart Interesse zwischen gewachsen ist, wenn man aus dem Gebiet der asce- oder mystischen Theologie z. B. die Artikel Abtödtung, As- betrachtung, Beschauung, Besessenheit durchgeht; sind nicht t neu eingetreten, so bekundet doch ihre jetzige Ausdehnung r Allem der im Ganzen an die alte Theologie angelehnte e Gang der Erörterung jenen Fortschritt des katholischen , den wir oben constatirt haben. Auch die Patrologie greift gen Lexikon in erfreulicher Weise weiter aus und zieht z. B.

die früher kaum genannten altſyriſchen Zeugen des kirchlichen Glaubens und Lebens, wie Balāus, Bar-Cepha u. ſ. w., in den Kreis der Behandlung. Die theologiſche Literaturgeſchichte iſt ganz vorzüglich bedacht, und hier können wir nicht umhin des Beiſpiels halber wenigſtens diejenigen Theologen zu nennen, welche allein in dem engen Bereiche unter Ba vorkommen: Babenſtuber, Bachmann, Bacon Franz und Johannes, Bail, Baillet, Baker, Baldelli, Balderich (4), Ballerini (2), Balſamon, Baltzer, Baluze, Bancel, Bannez, Baptiſta, Barbatia, Barboïa (3), Barbus, Barclay (2), Barletta, Barnes Joh., Baro, Baron, Baronius, Barradas, Barruel, Barthel, Bartholomäus d. ſel., Barth. von Brescia, B. de Martyribus, v. Piſa, v. Trient, v. Urbino, Bartoli, Bartolocci, (Baſilius), Baſſolis, Baſtida, Baſton, Battaglini, Bauny, Bautain, Bayſio, Bazianus. Von dieſen mehr als vierzig hatte die erſte Auflage nur 18 und zudem in dürftiger Geſtalt gebracht; die Herzog'ſche Encyklopädie hat gar nur ſieben, bringt aber dafür Artikel über den Prädicanten Joh. Bader, den Rationaliſten Bahrdt, die Hofprediger Balle und Baſtholm, den Rector Barckhauſen und ſeinen Gnadenſtreit u. ſ. w. und zwar in großem Umfange. Proteſtantiſche Theologen behandelt aber auch das neue Kirchenlexikon in ziemlicher Zahl, wie z. B. unter Baſnage allein vier Schriftſteller dieſes Namens.

Ebenſo treten im Lexikon kirchliche Kunſt und Poeſie viel umfaſſender behandelt als früher auf; man ſieht wie die Werthſchätzung des eigenen alten Guten gewonnen hat an den Artt. Baptiſta Joh. Mantuanus, Barlaam und Joſaphat, Balde, Bauhütten, und nicht minder an dem Artikel Baukunſt mit ſeinem lebhaften Hinweiſe auf die „Alles durchdringende, Alles verklärende, Alles einigende Macht des kirchlichen Geiſtes", wie er in den frommen und kühnen Bauwerken des Mittelalters gewaltet im Gegenſatz zu den ſpäteren Werken der aufgezwungenen „Wiedergeburt aus dem claſſiſchen Geiſte". Dem Wiederaufleben des Intereſſes an den kirchlichen Vereinen und Orden kommen u. A. die Artikel Barmherzigkeit (Orden der), Barfüßer, Barnabiten, Baſilianer, Beguinen und Begharden entgegen. Und wie in der Gegenwart die ewige Stadt und der päpſtliche Stuhl mit in den Vordergrund der Studien getreten, das ſpiegeln z. B. die in das Lexikon neu aufgenommenen Artikel Bibliotheken römiſche, und Archiv der römiſchen Kirche wieder.

Diese Anführungen aus dem verhältnißmäßig kleinen bisher ausgegebenen Theile des Lexikons (nicht anderthalb Bände) mögen zugleich den Reichthum der noch zu erwartenden Arbeiten veranschaulichen. Die bedeutende Vermehrung der Artikel bei versprochener Beibehaltung oder eher Verminderung des Gesammtvolumens scheint uns neben der hervorgehobenen Besserung des Inhaltes ein zweiter Hauptvorzug des neuen Werkes zu sein[1]). Es ist, wie es scheint, besonderes Verdienst von P. Albert Weiß, daß der Nomenclator den specifischen Aufgaben eines Lexikons durch eine Ausführlichkeit so gerecht wurde (s. den „Vorbericht" des früheren Herausgebers Card. Hergenröther). Natürlich ließ sich bei solchem Auseinanderlegen der Themate die Zerstückelung manchen Stoffes nicht vermeiden. Aber der jetzige Redacteur, Herr Dr. Franz Kaulen in Bonn, läßt sich keine Mühe verdrießen die vielen (im ersten Bande allein auf 167 gestiegenen) Mitarbeiter dennoch zu einer möglichst einheitlichen Leistung zu vereinigen. Man sieht überhaupt, daß er die Herausgabe des Lexikons als eine neue würdige Lebensaufgabe durchzuführen ernstlich gesonnen ist.

Dürften wir einige nebensächliche Winke ertheilen, so würden wir es zunächst als zweckmäßig bezeichnen, daß die im Lexikon vorkommenden Verweisungen auf andere Artikel sowohl im Laufe des Alphabets als in den Artikeln selbst häufiger noch als bisher vorkämen; ferner, daß in längeren Artikeln die Gliederung ihres Inhaltes durch Anwendung von Nummern, Linea's und Sperrdruck gut auszuwählender Schlagwörter etwas übersichtlicher gestaltet würde, wobei zu bemerken ist, daß der Verleger dem Wunsche nach Uebersichtlichkeit allerdings schon durch die Theilung der großen Seiten in Doppelspalten und durch passende Wahl der Lettern Rechnung getragen hat. Den Mitarbeitern möchten wir ferner unsere Ueberraschung über die Wahrnehmung aussprechen, daß Artt. wie Beichtstuhl, Bertha heil. Frauen, Benivoglio, von dem vielbeschäftigten und bei dem Lexikon durch ungleich größeres in Anspruch genommenen Prof. der Exegese, Red. Kaulen, gearbeitet werden mußten; wir dächten, die ihm besonders nahestehenden Mitarbeiter sollten ihn um so mehr vor der Nöthigung zur Uebernahme solcher Beiträge schützen, als er ohnehin im Bibelfach die Hauptlast auf seine

[1]) Im Ganzen umfaßt der erste Band jetzt 1035 Artikel statt der früheren 665. Agricola werden jetzt beispielsweise 7 angeführt, während früher nur einer vorkam (bei Herzog auch nur 1), Aegidius jetzt 3 und 5 Verweisungen, früher 1 (Herzog 2), Basilius jetzt 7, früher 3 (Herzog 3), Bernhard jetzt 14 nebst 2 Verweisungen, früher 2 (Herzog 5).

eigenen Schultern nimmt, wie es nach dem drittletzten Hefte scheint. (Bis Sp. 583—774 nur mit Bibelartikeln gefüllt.)

Was sodann den wichtigen Punkt der Literaturangaben betrifft, wäre es nicht nützlicher, daß die Mitarbeiter die zu nennenden Bücher möglichst am Ende ihres Beitrages geordnet zusammenstellen, im Artikel aber, wo nöthig, nur kurz nach dem Namen des Verfassers citiren würden? Die Leichtigkeit des Auffindens würde vermehrt, und das dürfte bei einem derartigen Nachschlagewerke in dieser wie in anderen Beziehungen den Ausschlag geben. In einigen Artikeln ist nach unserer Meinung bezüglich der Literaturangaben zu viel des Guten geschehen; andere lassen zu wünschen übrig; im Ganzen aber macht die Sorgsamkeit in der Benutzung der Literatur den besten Eindruck. — Tausende von Citationen sind von dem Redactionssecretär Dr. Streber mit ängstlicher Sorgfalt verificirt.

Unter den Artikeln, welche in Betracht des Zweckes dieser Encyklopädie hätten verkürzt werden können, nennen wir Bakácz Bischof, Balthasar Abt von Fulda, Banz Abtei, Blasien St. Abtei, Blarer Fürstbischof. Manche Themata, die früher mit eigenen Arbeiten vertreten waren, sind jetzt nicht mehr besonders behandelt, und wir sahen es nicht mit Mißvergnügen, daß z. B. die Artikel: Abhängigkeit des Menschen von Gott, Abhängigkeit des Leibes von der Seele, Abscheu, Abschiedspredigten, Abhören der Katechumenen, Adventspredigten, Besitz, Beispiele in der Predigt, Bethaus, Beweis der Ehe, Beweggrund gewichen sind; Viele werden dieselben während ihrer dreißigjährigen Existenz wohl nicht consultirt haben. Dagegen fällt es unangenehm auf, daß der Artikel Aesthetik, welcher sogar ohne alle Verweisung ausgefallen ist, nicht durch einen besseren ersetzt oder eigentlich wieder gut gemacht wurde; denn der frühere war ein Excerpt der verkehrten Theorien von Vischer.

Andere hie und da wahrnehmbare Lücken rufen den Gedanken an eine eingetretene Verspätung der übernommenen Beiträge hervor. Am wenigsten wird uns die Redaction zürnen, wenn wir hieran anknüpfend auf die Mißlichkeit von „Nachträgen" am Ende des Werkes hinweisen; jedenfalls müßten solche Nachträge, wenn sie unausweichlich sind, erst auf den Abschluß des ganzen Alphabetes folgen, nicht aber, wie es in der protestantischen Encyklopädie der Fall ist, hinter dem betreffenden Buchstaben herhinken, auch dürften sie an diesem Platze ja nicht, wie der Ergänzungsband der ersten Auflage von Wetzer und Welte, z. B. einen Baader Franz v. wiederum durch zweite Verspätung erst und unter Franz v. Baader aufführen. Leider, daß auch einzelne wenige Artikel der neuen Auflage an Form und Inhalt den von ihren Uebernehmern erlittenen Aufschub und die allzu rasche Abfassung im letzten Momente zu verrathen scheinen.

Ein Vergleich des wissenschaftlichen Charakters dieser Anfänge unserer theologischen Encyklopädie mit der protestantischen Encyklopädie von Herzog fällt indeß nach unserem festen Dafür-

halten entschieden zu Gunsten des neuen Wetzer und Welte aus. Es scheint keine Frage, daß, wenn letzterer auf dem eingeschlagenen Wege fortschreitet, bei Vielen das Dogma von dem Uebergewicht der protestantischen Wissenschaftlichkeit über die katholische nun doch einen starken Stoß erhalten muß, und vielleicht nicht bloß bei ängstlichen Katholiken, die des nöthigen Selbstbewußtseins in gedachter Hinsicht bisher entbehrten, sondern auch bei unparteiisch urtheilenden Protestanten. Das Arsenal des Kirchenlexikons thut kund, daß auf allen Gebieten der kirchlichen Wissenschaft schöne Kräfte zu finden sind. Benützt der Staat sie nicht an hohen Schulen und einflußreichen Stellen, ähnlich wie die der Zeitrichtung huldigenden, so thut das ihrem Werthe ja nicht den geringsten Abtrag. Gerade Fachmänner, Gelehrte, die über gewisse Gebiete bereits literarisch gearbeitet hatten, wußte die Redaction in den meisten Fällen für Beiträge aus den entsprechenden oder verwandten Gebieten zu gewinnen, und so trägt ein großer Theil der Artikel auch schon von dieser Seite eine gewisse wissenschaftliche Garantie in sich. Diese Garantie bildet in denjenigen Fällen sicher einen Vorzug vor dem Herzog'schen Lexikon, wo z. B. zur Darstellung bestimmter Ordenseinrichtungen oder theologischer Schulen innerhalb der Orden Mitglieder der betreffenden Orden verwendet werden konnten. Ueber die Benedictiner und verschiedene Klöster dieses Ordens schrieben Benedictiner, über S. Bernhard und seine Stiftung ein Cistercienser, über die skotistischen Theologen ein Sohn des hl. Franziskus u. s. w. Warum sollen wir ferner nicht auch geltend machen dürfen, daß alle unsere katholischen Gelehrten, wenn sie über die kirchliche Vergangenheit historisch schreiben oder im Anschluß an dieselbe über die Theologie überhaupt handeln, ohnehin im eigenen Hause sind und gewiß mit mehr Sicherheit, bei nöthiger Sachkenntniß auch mit viel mehr wissenschaftlichem Tact reden können, als diejenigen, welche gegen jenes Haus der Kirche protestirt haben?

Das vornehme protestantische Ignoriren der katholischen Literatur wird in unserer Encyklopädie, wie die bisherigen Leistungen zeigen, nicht mit Gleichem erwidert. Die gegnerische Literatur ist gekannt und verwerthet; eine Bürgschaft des wissenschaftlichen Vorranges der katholischen Encyklopädie gegenüber ihrer Nebenbuhlerin, wofern man bei dieser Benützung protestantischen Wissens stets mit der Weitherzigkeit auch die Selbständigkeit und das sichtende Ur-

theil zu verbinden ſtrebt. Vortrefflich iſt der ruhige und objecti Ton, der bei der Auseinanderſetzung mit proteſtantiſchen Anſicht durchweg im Kirchenlexikon herrſcht. Hält man damit die An fälle bei Herzog zuſammen, ſo ſtellt ſich von ſelbſt heraus, welch Seite die Ueberlegenheit beſitzt. — Es iſt endlich für Wetzer un Welte ſicher kein Nachtheil, daß die proteſtantiſche Encyklopädi ihm diesmal in ihrer neuen Auflage vorangeht; nicht als hätte e ſich fürchten müſſen, wenn ſie ihm wiederum auf der Ferſe gefolg wäre; aber er wird ſicher jene Fortſchritte, welche das proteſtan tiſche Lexikon in der jetzigen Bearbeitung aufweiſt, für ſich zu be nützen wiſſen.

Wir haben öfter die neue Auflage des Kirchenlexikons „Wetze und Welte" benannt. Beim Schlußurtheile angelangt müſſen wi ſagen: Die Bearbeitung des alten Lexikons iſt eine ſo gründliche un ſo durchgreifende, daß der im Titel deſſelben wiederholte Name Wetze und Welte kaum noch in ſeinem Rechte bleibt. Von dem alten Texte ſind in den bisher erſchienenen Theilen verhältnißmäßig nur ge ringe Bruchſtücke übrig. Die Erneuerungsarbeit möge zur Ehr Gottes und ſeiner Kirche, zum Stolze und zur Freude der deutſche Katholiken nach dem bisherigen Plane weitervoranſchreiten! Wei wir dieſes wünſchen, reihen wir uns nicht unter jene Freunde de großen Unternehmens, welche auf möglichſt ſchnellen Abſchluß des ſelben hindrängen. Unſere Zeit lebt ohnehin raſch genug; da neue Lexikon aber ſoll ein Bau werden, der für recht lange Zei einen ſegensreichen Beſtand hat.

Innsbruck. Griſar S. J.

Decreta authentica Sacrae Congregationis Indulgentiis Sacris que Reliquiis praepositae ab anno 1668 ad annum 1882 edita jus et auctoritate SSmi D. N. Leonis PP. XIII. Ratisbonae, Neo-Eborac et Cincinnatii. Sumptibus, chartis et typis Friderici Pustet. 188 Prostat Romae apud librariam de Propaganda fide, via vulgo Univer sitatis, 13. P. 582. Pretium 7 Fr. 50 cent. 6 Mark.

Die Ablässe, ihr Weſen und Gebrauch. Ein Handbuch für Geiſtlich und Laien. Nach dem Franz. des P. A. Maurel von P. J. Schne der, S. J. 7. approbirte und als authentiſch anerkannte Aufl. Paderbor Schöningh. 1881. S. 700.

1. Ueber die Entſtehung und den Hauptinhalt dieſer Sammlu iſt in dieſen Blättern ſchon berichtet worden (Heft I S. 189

dieſes Jahrganges). Mit vollem Rechte hat man geſagt, dieſes Buch ſollte in keiner Pfarrhaus-, in keiner Kloſter- und in keiner Seminar-Bibliothek fehlen; es iſt ſeines praktiſchen Werthes wegen in manchen Fällen geradezu unentbehrlich. Handelt es ſich um die Gewinnung eines Ablaſſes, ſo kommt Alles auf die Erfüllung der Bedingungen an, unter welchen er verliehen wurde. Werden dieſe entweder gar nicht, oder nicht ſo erfüllt, wie ſie vorgeſchrieben ſind, ſo kann von der Gewinnung desſelben keine Rede ſein. Unkenntniß entſchuldiget nicht, und der Probabilismus findet bekanntlich hier nur eine beſchränkte Anwendung.

Ein paar Beiſpiele werden die praktiſche Bedeutung dieſer Sammlung von Entſcheidungen erkennen laſſen. Man kann an einem und demſelben Tage mehrere vollkommene Abläſſe gewinnen; wenn aber der Beſuch einer Kirche oder öffentlichen Kapelle bei mehreren zur Bedingung gemacht iſt, ſo genügt es nicht, die Kirche oder Kapelle einmal zu beſuchen und dort das Ablaßgebet ſo oft zu wiederholen, als Abläſſe gewonnen werden können, ſondern der Beſuch der Kirche muß ſo oft wiederholt werden. Decr. 29. Febr. 1864. — In vielen Pfarreien gibt es ſ. g. Sacramentsbruderſchaften. Sollen ſie Leben und Friſche gewinnen und behalten, ſollen ſie auf die Mitglieder und für die ganze Gemeinde den vollen und wünſchenswerthen religiöſen Einfluß haben, ſo muß der Pfarrer alle geiſtlichen Vortheile derſelben und die Bedingungen, unter welchen ſie erlangt werden können, dem Volke bekannt machen. Hier findet ſich das Nöthige verzeichnet.

Aber außer den zur Gewinnung der Abläſſe nöthigen Bedingungen lernt man aus dieſer Sammlung vieles Andere, das, wenn auch nicht von unmittelbar praktiſchem Werthe, ſo doch für jeden Prieſter von hohem Intereſſe iſt. Um von einzelnen Beſtimmungen und Erklärungen zu ſchweigen, erſieht man aus der Leſung dieſer Decrete manche Principien, welche den Entſcheidungen der Congregation als ſtehende und leitende Norm dienen. So erfahren wir z. B, daß nur für die Feſte der neuteſtamentlichen, nicht aber der altteſtamentlichen Heiligen, und nur für die andächtige Beſuchung der Altäre der canoniſirten Heiligen, nicht aber der beatificirten Seligen, Abläſſe verliehen wurden. — Ueber keinen anderen Gegenſtand ſind in dieſer Sammlung ſo viele Anfragen und Antworten und Entſcheidungen enthalten, wie über den ſ. g. privilegirten Altar und den Ablaß desſelben. Es iſt nicht unintereſſant, die Entwicklung und das allmälige Fortſchreiten dieſes Gegenſtandes, der ſich durch das mehr als zwei Jahrhunderte umfaſſende Buch hindurchzieht, aus den Anfragen und Entſcheidungen kennen zu lernen, bis endlich die betreffenden Fragen durch die letzten Decrete, wie es ſcheint, zu voller Klarheit gekommen ſind, und die jetzt geltenden Grundſätze der betreffenden kirchlichen Stelle in dieſem Punkte ſich ausgebildet haben. Durch eine lange Reihe von Jahren handelt

es sich hauptsächlich um den privilegirten Altar, bezw. um die Bedingungen, unter welchen Pfarr- oder Stiftskirchen einen privilegirten Altar besitzen: dagegen je häufiger in der letzten Zeit das persönliche Privilegium des Altares gegeben wurde, desto mehr drehen sich Fragen und Antworten um Messe und Ablaß und deren Application. Eine Uebersicht der diesbezüglichen Bestimmungen würde hier zu weit führen.

Ferner weist diese Sammlung nicht weniger als 19 Nummern auf, welche verschiedene Abläße, die auf Ablaßzetteln oder in Büchern unter dem Volke verbreitet waren und noch sind, als apokryph erklären. Es werden da einzelne Abläße von 1000, 2000, einmal von 154000 Jahren als falsch und unächt verworfen. — Ein allgemeines Decret, das alle Abläße, die eine gewisse Zahl von Jahren überschreiten, als apokryph erklärte, gibt es aber in dieser Sammlung nicht. Der Zweifel, der über die Aechtheit der Abläße von 1000 Jahren und darüber unter den Theologen hervorgetreten, ist daher definitiv noch nicht beseitiget. Es wird zwar hie und da ein diesbezüglicher Erlaß vom 18. September 1669 citirt, weil er aber in unserer Sammlung sich nicht findet, scheint er unterschoben zu sein. Auch Benedict XIV. sagt De Syn. l. 13. c. 18. n. 8.. mit Recht halte man Abläße von 1000 Jahren und darüber für apokryph; allein abgesehen davon, daß das der Ausspruch des Gelehrten und nicht des Papstes ist, findet man Anschläge, Inschriften und Monumente, die derartige Ablaßverleihungen bekannt machen, selbst in der ewigen Stadt[1]). Eine authentische Lösung dieses Zweifels wäre gewiß sehr erwünscht.

Die äußere Anlage des Werkes verdient alles Lob. Die 453 Decrete, die den Kern des Buches bilden und zu deren Ergänzung die verschiedenen Constitutionen, Bullen und Encykliken auf welche sie sich berufen, beigedruckt wurden, sind nach der chronologischen Reihenfolge ihrer Entstehung geordnet. Das erste datirt vom 10. April 1668, das letzte vom 26. November 1880. Jedes trägt am Kopfe das Datum und die kurze Angabe des Inhaltes. Die italienischen Texte der Anfragen sind in lateinischer Uebersetzung beigegeben: und wenn ein Decret durch einen späteren Erlaß eine

[1]) Am Portal der Kirche St. Eusebio in Rom erzählt eine uralte Marmor-Inschrift, Gregor IX. habe die Kirche geweiht 1238 und den Besuchern einen Ablaß verliehen: „Mill. annis [sic] et centum viginti dierum de injuncta sibi poenitentia indulgentiam consequantur etc." (Das Mill. ist aber hier, wie der Augenschein überzeugt, später erst an die Stelle einer anderen Zahl eingegraben worden.) — In Sta. Pudentiana verspricht eine Marmortafel: „singulis diebus indulgentiam trium millium annorum et remissionem tertiae partis peccatorum aliasque quamplurimas etc."

Aenderung erfahren hat, so wird das in einer Marginalnote in Erinnerung gebracht. Drei Indices, von welchen der erste in chronologischer Folge alle Decrete, der zweite in alphabetischer Ordnung die Orte, von welchen die Anfragen ausgingen, und der dritte den Inhalt der Decrete angibt, erleichtern den Gebrauch. Wegen der oben bezeichneten Anordnung des Werkes hängt die Brauchbarkeit desselben zum Theile von der Anlage des Sachregisters ab. Und gerade diesem hätten wir eine bessere und zweckdienlichere Fassung gewünscht. Es ist schwer, in diesem Register das Gesuchte zu finden; nicht bloß weil die Schlagwörter nicht scharf genug durch fetteren Druck hervortreten, sondern auch, weil die Anordnung der registrirten Decrete logisch und sachlich nicht gelungen ist.

Der innere Werth dieser Sammlung erhellt am klarsten aus einer einfachen Vergleichung derselben mit der früheren von Prinzivalli veranstalteten, die durch diese neue ersetzt werden soll. Daß sie nur die doctrinellen Decrete enthält, d. h. die Entscheidungen und Antworten auf Anfragen und Zweifel mit Ausschluß der Verleihungen von Ablässen für Gebete oder fromme Uebungen, ist schon gesagt worden. Aber auch diese sind um mehrere Nummern vermindert. Es scheinen sich in Prinzivalli's Sammlung einige Entscheidungen eingeschlichen zu haben, die sich aus was immer für einem Grund nicht als formelle Congregationsentscheidungen nachweisen ließen. Der jetzige Herausgeber hatte aber den Auftrag, nur jene Decrete in die neue Sammlung aufzunehmen, die sich im Archiv der Congregation als formelle Congregationsentscheidungen vorfänden. Die so mit der größten Vorsicht veranstaltete Sammlung erhielt denn auch die höchste kirchliche Approbation, wie das dem Werke vorgedruckte Decret besagt. Und das ist der andere Vorzug, der die neue Sammlung vor der ersten auszeichnet. Während diese nur von der Secretarie der Congregation approbirt wurde, wird die vorliegende vom hl. Vater selbst als authentisch erklärt, und zugleich wird Allen befohlen, sie als solche zu betrachten und zu behandeln.

Diese Approbation ist für die Bedeutung der Decrete nicht zu unterschätzen. Denn manche Theologen zweifeln daran, ob ein Decret, das von der Congregation allein ausgeht, an Ansehen und bindender Kraft jenen gleichgestellt werden könne, die überdies dem Vater, als der höchsten Autorität, zur Approbation vorgelegt

worden ſind. In der Ausgabe Prinzivalli's finden ſich nun viele und zum Theil wichtige Entſcheidungen, namentlich aus letzten Zeit, die dieſer päpſtlichen Approbation entbehren. U der Regierung des immer kränkelnden Pius' VIII. mußten wöchentlichen Audienzen des Secretärs der Congregation, bei wel die ausdrückliche Approbation ertheilt wurde, ausfallen; und ſ unter dem langen Pontificate Gregor XVI. fanden ſie nur ganz beſonderen Anläſſen ſtatt. Durch das Decret, das an Spitze dieſer Sammlung ſteht, iſt der oben bezeichnete Mangel ſeitiget[1]).

2. Wir beſitzen nunmehr in Bezug auf die Abläſſe authentiſche Sammlungen: die oben beſprochene Sammlung Decrete und die im Jahre 1877 veranſtaltete Raccolta (ſ. Ztſchr. 1878, 215 f.), die alle Gebete und Uebungen enthält, d Abläſſe allgemein und gewiß ſind. Das Buch Maurel-Schne das wir an zweiter Stelle anzeigen, gibt über Alles, was die läſſe betrifft, ſowohl in theoretiſcher als praktiſcher Beziehung ſtändigen Aufſchluß und Unterricht. Es iſt mit großer Sor und Genauigkeit gearbeitet, und wenn die Vergleichung der Au und der kirchlichen Entſcheidungen noch Zweifel übrig ließ, ſchaffte ſich der Herausgeber unmittelbar von der Congregatio gewünſchte Löſung. So kann dieſes Buch die zwei genan authentiſchen Sammlungen einigermaßen erſetzen. Bei der arbeitung der 7. Ausgabe konnte Schneider wohl die Racc

[1]) Daraus folgt, daß die Decrete, die zwar in der erſten, aber nicht in der neuen Sammlung ſtehen, nicht ganz zuverläſſig ſind. S iſt nicht geſagt, daß ſie nicht authentiſch ſeien, das bleibe dahing wohl aber, daß ſie ſich nicht als authentiſch erweiſen laſſen. teres braucht auch gar nicht zu überraſchen. Vor dem Jahre 1862 g keine Sammlung der betreffenden Congregationsdecrete. Die Conſu der Congregation mußten daher, um ihre Vota über die vorge Fragen auszuarbeiten, ſelbſt im Archiv nach den in ähnlichen ſ ſchon gegebenen Entſcheidungen nachſuchen. Wie leicht kann nu Decret zu dieſem Zwecke aus dem Archive weggenommen und mehr in dasſelbe zurückgelegt worden ſein? So fehlt in der Sammlung die nicht unwichtige angebliche Entſcheidung vom 28. J 1842 über das geringe Maß der beim Roſenkranzgebete zur Gewi der Abläſſe genügenden Betrachtung der Geheimniſſe.

aber noch nicht die Sammlung der Decrete benützen; in einer vorausſichtlich bald erſcheinenden neuen Auflage ſind daher einige Sätze, beſonders in Betreff des Roſenkranzes und des Kreuzweges u. ſ. w., den Decreten entſprechend zu ändern.

Innsbruck. Noldin S. J.

Die Lehren der Nationalökonomie ſeit einem Jahrhunderte. Von Charles Périn, ehemal. Profeſſor des öffentlichen Rechtes und der Nationalökonomie an der Univerſität Löwen, Correſpondent des Inſtitute de France. Autoriſirte Ueberſetzung. Freiburg im Breisgau. Herder'ſche Verlagshandlung. 1882. XIX. 358 Seiten.

Wie ſchon der Titel andeutet, hat der Verfaſſer dieſer Schrift nicht die Abſicht, eine vollſtändige Ueberſicht über die Geſchichte der Nationalökonomie zu liefern. Da er ſich nur mit den letzten hundert Jahren beſchäftigen will, ſchweigt er von den zahlreichen Auktoren, die unter dem Namen Merkantiliſten bekannt ſind. Mit den Phyſiokraten beginnend, beſpricht er die Hauptgrundſätze, welche nach ſeiner Anſicht den Theorien dieſer, ſowie jenen von Adam Smith, Malthus, Ricardo, J. B. Say, Sismondi, Senior, Roſſi, Dunoyer, Baſtiat, J. Stuart Mill und Proudhon zu Grunde liegen, nicht um ein rein objectives Bild der Entwicklung der volkswirthſchaftlichen Lehren zu entwerfen, ſondern um, wie in der Vorrede geſagt wird, „die Principien klarer zu ſtellen, auf welchen die Katholiken ihre ſocialen Beſtrebungen zu gründen haben". Im Hinblicke auf dieſen Zweck kann ein kurzes Referat davon abſehen, ob die Lehren jedes einzelnen Schriftſtellers genau wiedergegeben ſeien. Es kommt auch weniger darauf an hervorzuheben, daß Périn vorzüglich Werke franzöſiſcher und engliſcher Schriftſteller beſpricht und die deutſchen, die er im Allgemeinen „Katheder-ſocialiſten" nennt, mit Ausnahme Roſcher's, weniger berückſichtigt.

Welches ſind nun die Grundſätze der Nationalökonomie, nach welchen die Katholiken in ihren ſocialen Beſtrebungen ſich zu richten haben? Es ſind dieſelben, welche er in ſeinen früheren größeren Werken[1]) eingehend verfochten hat: Die

[1]) „Ueber den Reichthum in der chriſtlichen Geſellſchaft", Regensburg 1866, und „Chriſtliche Politik", Freiburg 1875.

Freiheit auf wirthschaftlichem Gebiete darf hienach von Seite d Staatsgewalt nicht beschränkt werden. Der Verfasser schreibt:

„Vorbemerkung XIV. Daraus, daß in den Theorien der Oekonomiste die Freiheit gewohnheitsmäßig gefälscht und widernatürlich entstellt wurd daraus, daß ihre Einwirkung übertrieben und falsch verstanden wurde, habe Einige in ihrer Einbildung gefolgert, daß die Freiheit innerhalb der wirth schaftlichen Ordnung eine von Natur übelwirkende Macht sei, mit der ma brechen und deren ungeordnete Wirksamkeit man durch die regulirende un restriktive Einwirkung der öffentlichen Gewalten ersetzen müsse. Unter d Herrschaft dieses Vorurtheils sah man eine gegen die Freiheit der Arbe sich wendende Action entstehen, deren Folgen politisch wie wirthschaftlich gleich verhängnißvoll hätten werden können. Das reifere Nachdenken h die Mißverständnisse schnell zerstreut, zu denen eine oberflächliche Anschauungs weise der Dinge den Anstoß gegeben. Man hat es begriffen, daß der Bru mit der Ordnung der Arbeitsfreiheit nicht allein die Auflehnung gegen d wirthschaftlichen Nothwendigkeiten in sich schließt, die heute vorliegen, gege eine legal in unseren Sitten tief eingewurzelte Ordnung, die man doch un möglich im Ernste als eine ungerechte und unmoralische hinstellen darf, so dern, daß dieser Bruch auch den Bruch mit dem unsern Gesellschaften dur die christlichen Ideen vermittelten Fortschritt vollende und mit allem, wa seit zehn Jahrhunderten unter der Herrschaft der christlichen Ideen für d Freiheit der Personen und die Freiheit des Eigenthums geschehen ist".

Man glaubt hier einen begeisterten Anhänger der Manchester Schule reden zu hören, und dennoch sind diese Worte von eine Gegner des liberalen Oekonomismus geschrieben. Worin liegt al der Unterschied? Nicht Eigennutz, Gewinnsucht, Utilitarismus, d dem liberalen Systeme zu Grunde liegen, sollen nach Périn d Triebfeder sein, welche die Volkswirthschaft regiert, sondern En sagung, Opfergeist, christliche Nächstenliebe und Gerechtigkeit si Alle beleben, und die Mißbräuche und Excesse der freien Concurre können „in ausnehmend schneller und ausreichender Weise" ve mindert werden (S. 213). Da aber individuelle Bestrebungen alle nicht immer die Uebel größerer Krisen und tiefgreifenderer Unor nungen abzuwenden oder zu heilen vermögen, so muß freie Ass ciation hinzutreten. Freie Corporationen der Arbeiter, v religiösem Geiste beseelt, unter dem liebevollen Patronate d christlichen Unternehmers oder Fabrikherrn sind es, welche u Ausschluß jeglicher obligatorischen Organisation, neb der individuellen Tugend und Selbsthilfe, die christliche Lösung d wirthschaftlichen Problems in sich schließen (vgl. d. 13. u. 14. Ka

Herrliche Beispiele christlicher Unternehmungen, Genossenschaften und Patronate, besonders in Frankreich, zeigen, was der christliche Geist vermag. Daß dieser Geist sich allgemein verbreite, muß unser Bestreben sein. In den Ideen, auf denen die schädliche Herrschaft des Industrialismus beruht, muß eine Gegenrevolution hervorgerufen werden. Jede Einschränkung der Freiheit hingegen, welche die Staatsgewalt bewirken wollte, ist Socialismus oder führt zum Socialismus. — Dieß ist der Kern der nationalökonomischen Grundsätze Périn's.

Vor Allem müssen wir dem katholischen Geiste volle Anerkennung zollen, der alle Schriften Périn's durchweht. Ein frischer Hauch lebendigen Glaubens und hoher Begeisterung für die hl. Kirche, für christliche Liebe und Opfersinn erquickt wohlthätig den Leser. Um so schwerer fällt es, offen zu erklären, daß wir seinem Systeme nur theilweise beistimmen können. Es scheint uns einer Menschheit angepaßt, die viel besser ist als jene, die unsere Erde bewohnt. Es ist nie und nimmer zu hoffen, daß die Kinder Adams, auch nur der Mehrzahl nach, so von Opfergeist, Liebe und Gerechtigkeit werden durchdrungen werden, daß die freie Concurrenz einer gesetzlichen Schranke bedürfte. Und so herrlich auch die freien Genossenschaften und Patronate an einzelnen Orten sich entfalten und wirken mögen, so sehr sie auch an sich zu empfehlen sind, ein nüchterner Blick auf die Entwicklung des Geld- und Creditsystems, auf die Börse, die Actiengesellschaften, auf das Fabrikwesen, auf die Bourgeoisie und hohe Finanz, auf die Herrschaft der Dynastie Rothschild in verschiedenen Ländern, sowie auf die arbeitenden Klassen sagt uns sowohl, daß wir allgemeine Entsagung, allgemeine Liebe und Gerechtigkeit nicht zu hoffen haben, als auch, daß freie christliche Corporationen mit wohlthätigen Patronaten immer nur vereinzelt entstehen werden. Ist dem wirklich so, so müssen wir auch zugestehen, daß eine wirthschaftliche Freiheit ohne Einschränkung der Menschheit, wie sie in Wirklichkeit beschaffen ist, nicht entspricht, darum verderblich und ungerecht ist, und von der Staatsgewalt, der Hüterin und Ordnerin des Rechtes, beschränkt werden muß.

Es wurde Périn von Seite Anderer vorgeworfen, daß er die Bedeutung der Gerechtigkeit verkenne. Wohl nicht ganz mit Unrecht. Wir finden allerdings in seinen Schriften öfters neben der Nächstenliebe auch die Gerechtigkeit betont. Aber es macht den Ein-

druck, als ob da nur die ausgleichende Gerechtigkeit, die *justitia* commutativa, nicht aber auch jene verstanden sei, welche die Scholastiker die justitia legalis nennen, die sich wesentlich auf das Gemeinwohl bezieht. Die Lehre von der legalen Gerechtigkeit und die damit innig zusammenhängende Staatslehre des hl. Thomas von Aquin und überhaupt der mittelalterlichen Vorzeit wäre ganz geeignet, eine Lücke im Systeme des gelehrten Nationalökonomen von Löwen auszufüllen, oder vielmehr dasselbe in richtiger Weise umzugestalten. Würde Périn zur Einsicht gelangen, daß seine Staatslehre in einem wichtigen Punkte mit jener der großen Theologen des Mittelalters nicht übereinstimmt, so würde auch jenes Vorurtheil schwinden, daß jedes Eingreifen der Staatsgewalt auf volkswirthschaftlichem Gebiete gefährlicher Socialismus sei oder zu demselben führe.

Die gesammte Rechts- und Staatslehre der Scholastik weist auf ein System der Volkswirthschaft hin, welches in der Mitte zwischen der schrankenlosen Freiheit und dem Socialismus liegt.

Im Hinblick auf die Grundsätze der Scholastik sowohl als auf die christlichen Innungen und andere sociale Verhältnisse des Mittelalters muß auch die Behauptung Périn's als unrichtig erscheinen, die wirthschaftliche Freiheit unserer Tage sei „ein durch die christlichen Ideen vermittelter Fortschritt"; wollte man sie einschränken, so würde man in verhängnißvoller Weise antasten, „was seit zehn Jahrhunderten unter der Herrschaft der christlichen Ideen für die Freiheit der Person und des Eigenthums geschehen ist", eine Behauptung, die offenbar eine heilsame Einschränkung der zügellosen Concurrenz und der ökonomischen Anarchie mit der antiken Sclaverei verwechselt. Die christlichen Ideen haben zwar von dieser befreit, zu jener schrankenlosen Freiheit aber, die namenloses Elend mit sich gebracht, haben uns nicht christliche Ideen, sondern ein unchristlicher Liberalismus geführt. Da eine heilsame Einschränkung der wirthschaftlichen Zügellosigkeit ohne obligatorische Corporationen gewöhnlich nicht möglich ist, so müssen diese ein Hauptziel der Bestrebungen auf nationalökonomischem Gebiete sein. Damit streitet keineswegs, daß so lange diese in einem Lande nicht erreichbar sind, die freie Organisation im Sinne Périn's in mehrfacher Beziehung segensreich wirken kann[1].)

[1]) Die Ereignisse der jüngsten Zeit beweisen, daß man die schrankenlose Freiheit in maßgebenden, dem Socialismus ferne stehenden Kreisen

So sehr wir in Bezug auf die schrankenlose Freiheit und die Aufgabe der Staatsgewalt anderer Ansicht sind, so ungetheilten Beifall zollen wir Périn, wenn er folgende Principien aufstellt und ersicht: Die Nationalökonomie ist nur ein Theil der Socialwissenhaft, keineswegs aber diese selbst in ihrer Gesammtheit, da das tellectuelle und moralische Leben über die materielle Ordnung haben ist, welcher die Volkswirthschaft angehört; dennoch darf e Nationalökonomie von der geistigen Seite des socialen Lebens cht abstrahiren; sie muß vielmehr die materiellen Güter immer ihrem innigen Zusammenhange mit den höheren und in ihrer terordnung unter dieselben betrachten; mit dieser richtigen Beänzung und Stellung der Volkswirthschaft hängt die Unterscheidung n productiver Thätigkeit zusammen; die Thätigkeit des Arztes, s Erziehers, der bürgerlichen Obrigkeit, des Richters, des Prieers mag zwar mittelbar viel zur Production ökonomischer Güter itragen, kann aber ohne große Begriffsverwirrung, ohne Herabürdigung der moralischen Ordnung nicht in demselben Sinne und cht unmittelbar productiv genannt werden, wie die Arbeit des ndwerkers oder des Landwirthes. — Wir heben letzteren Grundz Périn's, der hierin Ad. Smith mit Recht gegen Angriffe vertheigt, besonders anerkennend hervor, weil diese Wahrheit zuweilen ch von verdienstvollen Schriftstellern nicht anerkannt wird.

Ein anderer beachtenswerther Vorzug Périn's ist seine Meode in der Behandlung der Nationalökonomie. Obwohl an manen Stellen der Verfasser sich gegen alle Abstractionen zu erären und eine rein empirische Methode zu empfehlen scheint, so

keineswegs mehr als unantastbare Errungenschaft betrachtet. Wir weisen auf die Vorgänge in Oesterreich hin, wo durch ein neues Gewerbegesetz obligatorische Genossenschaften des Handwerkes und Befähigungsnachweis für Solche, die ein Handwerk treiben wollen, eingeführt werden. Bei einer Debatte hierüber konnte der Handelsminister auf die allgemeine Bewegung im Handwerkerstande zu Gunsten dieses Gesetzes aufmerksam machen. Seine Worte: „Vor dieser Bewegung schweigen alle Gegensätze ... Die Gewerbetreibenden aller Parteischattirungen, die Gewerbetreibenden aller Nationalitäten vereinigten sich einmüthig in dem Bestreben, jene Aenderungen in der vorgelegten Gewerbeordnung zu erzielen, welche sie für ihre Interessen für nöthig erachteten", mußte auch die Partei der wirthschaftlichen Freiheit, ohne widersprechen zu können, anhören. (Vgl. Wiener „Vaterland" vom 16. Februar 1883.)

geht doch aus anderen Aeußerungen hervor, daß Périn auch hierin das einzig Richtige getroffen hat. Die richtige Methode muß feſte Grundſätze des Naturgeſetzes feſthalten, aber zugleich die Erfahrung und Geſchichte zu Rathe ziehen. Die Ausführungen Périn's hierüber ſind jedoch an einzelnen Stellen vielleicht deßhalb etwas dunkel, weil er mit dem Worte Abſtraction einen ungewöhnlichen Begriff verbindet; ſo zum Beiſpiel heißt es über eine Ausführung Smith's S. 46: „Man ſieht, um das Ganze, alſo (?) um ein abſtractes Weſen handelt es ſich für ihn". Es iſt nicht einzuſehen, wie eine exiſtirende politiſche Geſellſchaft, von der hier die Rede iſt, „als Ganzes" ein abſtractes Weſen ſei. — Der Tadel über Smith's Methode S. 47 iſt mit deren Lob S. 52 ſchwer in Einklang zu bringen.

Das Buch enthält des Guten genug, um nicht ohne Nutzen geleſen zu werden. Ueberhaupt verdienen die Schriften dieſes bedeutenden Nationalökonomen vollauf die Beachtung, welche ihnen von Allen zu Theil wird, die ſich mit dem Studium ſocialer Fragen beſchäftigen. Wenn aber ſein Grundſatz, die ſtaatliche Geſetzgebung dürfe in keiner Weiſe durch Beſchränkung der zügelloſen Freiheit und Anarchie auf ökonomiſchem Gebiete zur Heilung der großen ſocialen Schäden mitwirken, unter den Katholiken die Oberhand gewänne, ſo würde dieß ſehr zu beklagen ſein.

Preßburg. Julius Coſta-Roſſetti S. J.

Die pseudo-aristotelische Schrift „über das reine Gute", bekannt unter dem Namen: Liber de causis. Im Auftrage der Görres-Geſellſchaft bearbeitet von Dr. Otto Bardenhewer. Freiburg. Herder. 1882. S. XVIII, 330. gr. 8°.

Der Wunſch des hochſeligen Biſchofes von Speyer, Dr. von Haneberg, „es möge Einer zugleich mit dem Hermes die Theologia Aristotelis und den Liber de causis herausgeben" [1]), iſt nun, ſeit vor Kurzem auch Prof. Dieterici in Berlin ſeine Schrift: „Die ſ. g. Theologie des Ariſtoteles aus arabiſchen Handſchriften zum erſtenmal herausgegeben" (Leipzig. Heinrichs. 1882) veröffentlicht

[1]) Vgl. Erdmann, Grundriß der Geſchichte der Philoſophie. 3. Auflage. Berlin. 1878. Bd. I. Vorrede.

hat, ganz erfüllt. Während aber der an erster und zweiter Stelle genannte Wunsch, so wie er ausgeführt wurde, nur jenen Wenigen, die gleich Haneberg orientalistische Erudition mit philosophischer Begabung in sich vereinen, Interesse gewähren kann, ist der an dritter Stelle genannte von H. Dr. O. Bardenhewer, der übrigens auch den Trismegistos theilweise adirte (1873), in dem vorliegenden Werke so realisirt worden, daß außer und neben den Orientalisten von Fach auch noch Philosophen und Literarhistoriker etwas gewinnen können. Der gelehrte Verfasser kann sich das Zeugniß geben, den Erwartungen der „Görres-Gesellschaft", welche seine Arbeit gefördert und unterstützt hat, vollauf entsprochen zu haben. Seine Leistung ist zugleich die Ausführung dessen, wozu vor zwanzig Jahren der obengenannte Bischof in seiner akademischen Abhandlung: „Ueber die neuplatonische Schrift von den Ursachen" (Sitzber. der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. Jahrg. 1863. Bd. I. S. 361—388), solide Grundlagen und Hinweise zum Fortbau dargeboten hatte.

Mehrfache Gründe sind es, welche es seit langer Zeit wünschenswerth erscheinen ließen, der von Alexander von Hales zuerst liber de causis genannten, lange vor ihm aber schon, und noch länger nach ihm, gebrauchten, citirten, belobten und geschmähten, vom hl. Thomas zuerst nach ihrem wahren Ursprung erkannten Schrift „über das reine Gute" eingehendere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Schon das literarhistorische Interesse forderte dies. Eine Schrift, die von den Tagen eines Alanus von Lille an bis in das 18. Jahrhundert herab von so vielen und so verschiedenartigen Schriftstellern zu so verschiedenartigen Endzwecken und mit so verschiedenartiger Werthschätzung citirt, commentirt und widerlegt wurde, mehr als einmal von einem und demselben Autor, eine Schrift, aus nur 31, überdies nicht langen, Paragraphen bestehend, umfangreich genug, um durch sie und aus ihr metaphysische und physische, politische und theologische Probleme zu lösen, oder doch wenigstens zu erörtern, eine Schrift, deren Grundsätze einen durch seine Ordensbeziehungen dem Molinismus nahegestellten Theologen bewegen konnte, sich für den Thomismus zu entscheiden, muß doch wohl, so scheint es, eine hochinteressante gewesen sein.

Und doch mußte der Verfasser als das Resultat seiner sechsjährigen Studien über den Liber de causis bekennen: „An und

für sich, d. h. abgesehen von dem Interesse, welches seine Geschichte ihm verleiht, würde das Buch de causis es nicht verdienen, dem Staube der Handschriften entrissen zu werden". Denn wie aus den kritischen Vergleichungen Bächerer's und Haneberg's, die B. revidirte und ergänzte, hervorgeht, ist der Liber de causis nichts mehr als ein sehr plan- und verständnißlos angelegter, unmethodischer Auszug aus der s. g. *στοιχειωσις θεολογική* des berühmten neuplatonischen Philosophen Proclus, den sein Verfasser, ein gläubiger Mohamedaner des 9. Jahrhunderts, zu besserer Empfehlung seines Machwerkes in der Ueberschrift: „Buch der Auseinandersetzung des Aristoteles über das reine Gute", als ein Werk des Stagiriten ausgab. In der Heimat fast unbeachtet, erlangte das Buch drei Jahrhunderte später durch Gerhard von Cremona, der es in das Lateinische übersetzte, die eben geschilderte Bedeutung in der Literatur, namentlich der mittelalterlichen.

Der Gebrauch und theilweise das Ansehen, welches dieses literarische Curiosum speziell in der scholastischen Philosophie und Theologie fand, veranlaßte schon vor 40 Jahren den berühmten Kenner der lateinischen Aristoteles-Uebersetzungen, Jourdain, zu der Bemerkung, daß eine gründliche Kenntniß der Philosophie des Mittelalters so lange nicht erreicht werden könne, als nicht zwei Hauptautoritäten derselben, der fons vitae und der Liber de causis auf ihren Gehalt und Ursprung geprüft seien. Beide, verschieden an Werth, haben sich längst als gleich im Ursprunge, als neuplatonische Geistesprodukte dargestellt. So schien der ächt aristotelische Charakter der Scholastik in Frage gestellt und bekamen Urtheile, wie Renan und Prantl sie fällten, den Schein der Wahrheit. Nach ersterem hätte der unbestimmte Charakter des Liber de causis sich der ganzen Scholastik aufgeprägt; nach letzterem wäre die Philosophie des hl. Thomas nur die Corruption des Aristotelismus und Platonismus durch die Mystik des Liber de causis. Jourdain läßt Amalrich von Bene und David von Dinant ihren Pantheismus aus dem Liber de causis schöpfen und diesen mit jenem auf dem Provincial-Concil von Paris (1210) censurirt werden. Nach Hauréau trägt Alanus von Lille in seinem Antiklaudianus die im Liber de causis enthaltene Theorie von den ideae separatae, d. i. der Hypostasirung der metaphysischen Grade, vor und auch Robert Greathead von Linkoln leitet ebendaher seinen Realismus ab

Die kirchliche Wissenschaft kann darum die Frage nicht umgehen: Hat der Liber de causis auf die scholastische Philosophie des Mittelalters einen bestimmenden Einfluß gehabt oder nicht? Würde das Erstere der Fall sein, so würde man freilich von einer „Wissenschaft" des Mittelalters nur schwer mehr reden können. Es unterliegt aber, wie aus der Darlegung Bardenhewer's hervorgeht, und ein näherer Einblick in die hier in Frage kommende Literatur bestätigt, keinem Zweifel, daß der Lehrgehalt des Liber de causis, insoweit die Scholastik sich anerkennend dazu verhält, nicht als Quelle, sondern als Einrahmung scholastischer Lehren, darum weniger inhaltlich als formell, in Betracht kommen könne. Von dem „Engel der Schule" mindestens läßt sich mit Bestimmtheit sagen, daß er über Ursprung und Gehalt des Buches völlig klar war; und wenn von seinen Vorgängern der Eine und Andere nicht auf diese Stufe der Einsicht sich erhoben hatte, so folgt daraus noch nicht, daß das Buch bestimmend, richtiger würde man sagen, verwirrend auf ihn gewirkt habe. Ein so confuses, unsystematisches Compositum, wie der Liber de causis, ist, scheint ja von Haus aus nicht geeignet, auf irgendeine Systembildung positiv einzuwirken. Nur wo aus klareren und solideren, dem kirchlichen Bewußtsein verwandteren Gedankenelementen bereits eine Systembildung begonnen hatte, konnten Lehrsätze aus dem Liber de causis, welche eine auf andern Wegen gefundene Wahrheit bestätigten oder zufällig bezeichnender ausdrückten oder leichter ableiteten, herangezogen werden. Dabei läßt freilich der Umstand, daß trotz der sonderbaren Anlage und Beschaffenheit dieses Buches der Gebrauch desselben im Mittelalter ein so ausgedehnter war, erkennen, daß auch die damalige Wissenschaft ein Kind der Zeit war und darum das Bedürfniß einer Fortbildung und Ausreifung, in der Richtung historisch-kritischer Fundirung und Sichtung des Lehrapparates namentlich, in geringerem Grade fühlte.

Es erübrigt noch den Plan anzugeben, nach welchem der Herr Verfasser seine schwierige Aufgabe in so gelungener und gründlicher Weise gelöst hat. Das Werk zerfällt in drei, ihrer Natur nach ungleichmäßige Theile. Der erste Theil (S. 1 – 117) will den arabischen Text nach einer sehr manken, der Leidener Universitäts-Bibliothek angehörigen Handschrift aus dem Ende des 12. Jahrhunderts nebst deutscher Paraphrase derselben mittheilen. Dem

gehen aber Untersuchungen über die handschriftliche Ueberliefer
des arabischen Textes, über Lehrgehalt und Verhältniß des Buch
zur στοιχείωσις θεολογική des Proclus und über den Ursprun
bezw. Verfasser, Abfassungszeit u. s. w. voraus. (S. 3—57). D
Herstellung des arabischen Textes (S. 58—117) war bei der mang
haften Beschaffenheit des Leidener Codex sehr schwierig, weil d
selbe häufig eine Reversion der lateinischen Uebersetzung in's Arabis
erforderte. Der zweite, an Umfang und an allgemeinem Intere
bedeutendste Theil (S. 119—302) will mit der innern und äuße
Geschichte der lateinischen Uebersetzung des Buches bekan
machen. Da kommt zuerst der Ursprung derselben in Betrac
Entgegen der von Jourdain vermuthungsweise, von Ueberweg ab
schon mit sicherer Bestimmtheit ausgesprochenen Annahme, d
Archidiakonus Dominikus Gundisalvi von Toledo habe i
11. Jahrhundert das Buch in's Lateinische übersetzt, zeigt Barde
hewer, daß Gerhard von Cremona der Uebersetzer sei. S
dann macht B. mit der handschriftlichen Ueberlieferung der lateinisch
Uebersetzung und den bisherigen Ausgaben derselben bekannt (S. 1
bis 159), um endlich auf der Grundlage zweier, der Münche
k. Hof- und Staatsbibliothek angehörigen Codices, und der beid
ersten Drucke aus den Jahren 1482 und 1496, jedoch nicht
durchgängiger Abhängigkeit von denselben, eine neue Recension d
lateinischen Textes (S. 163—191) darzubieten. Der Verfasser b
merkt dabei aber im Voraus, daß er die Abweichungen sein
Textezeugen von einander nicht nach ihrem ganzen Umfange ha
angeben wollen. Eine Characteristik und Kritik der lateinisch
Uebersetzung (S. 192—203) leitet auf die äußere Geschichte d
Buches über. Der dritte Theil zieht die hebräischen Ueb
setzungen des Buches in Betracht und zeigt die Spuren auf, d
dasselbe in der hebräischen Literatur des ausgehenden Mitt
alters zurückgelassen hat. Von allgemeinerem Interesse dürfte da
die Thatsache sein, daß unter vier hebräischen Uebersetzungen unse
Buches drei die lateinische zur Grundlage haben, wie denn di
sich als sehr genau und wörtlich ausweist; und daß der mit einig
Handschriften verbundene Commentar jüdischer Gelehrter fast n
Uebersetzung der Commentare Alberts d. Gr., Thomas von Aq
und Aegidius von Rom bildet.

München. P. Petrus Hötzl, O. S. F.

Bemerkungen und Nachrichten.

Kritische Mittheilungen über die ältesten Lebensbeschreibungen des hl. Franziskus. Bei dem Eifer, mit welchem in den letzten Jahrzehnten die geschichtlichen Studien und zumal die Quellenforschungen nach allen Richtungen hin ausgedehnt wurden, konnte die für die Kirchen- und Profan-Geschichte so wichtige Vergangenheit der religiösen Genossenschaften nicht unbeachtet bleiben. Es wurde unsere Kenntniß der Geschichtsquellen mancher Orden durch wichtige Kunde bereichert. Um nur den Franziskaner-Orden zu erwähnen, mit dessen Quellen wir uns hier beschäftigen wollen, so sah derselbe in den letzten Jahren drei seiner wichtigsten Geschichtsquellen: Die Chronik des Frater Salimbene de Adamis, die Historia adventus fratrum minorum in Anglia des Fr. Thomas de Eccleston[1]), und die Memorabilia des Fr. Jordanus de Giano der Vergessenheit entrissen und zum Drucke gebracht[2]). — Die Ausführungen, Einleitungen und

[1]) Unter den Monum. histor. ad prov. Parmensem et Placentinam pertinentia: Chronica fr. Salimbene Parmensis Ord. min. ex cod. Bibl. Vatic. nunc primum edita. Parmae 1857. — Rolls series: Monumenta Franciscana. T. 1. Thomas de Eccleston, De adventu fr. Min. in Angliam ed. J. Brewer. London 1858.; T. 2. ed. R. Howlett, London 1882.

[2]) In den Abhandl. der kgl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften. Bd. 5 n. 6.: Die Denkwürdigkeiten des Minoriten Jordanus von Giano, herausgegeben und erläutert von G. Voigt. Leipzig. Hirzel. 1870. Voigt hat nur eine Abschrift jüngeren Alters benützt; inzwischen ist aber schon das alte Ms. dieser Memorabilia in der Berliner Bibliothek wiedergefunden worden. — C. Evers (Analecta ad fratrum minorum historiam. Lipsiae. 1882) hat einen Theil der von Glasberger verfaßten Chronik der sächsischen und der oberdeutschen Ordensprovinz veröffentlicht; die vollständige Publication dieser Chronik wird gegenwärtig vorbereitet. — Dieselbe besprach auch S. Riezler, Die literar. Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Baiers. Leipzig. 1874. Anhang. — Eine ähnliche Chronik fand sich zu Anfang dieses Jahrh. in Luzern; denn Papini (Notizie sicure p. 120) schreibt 1824: „In Germania trattennesi fr. Tommaso (di Celano) fino al 1224, se il vero dicono le Croniche ms. della Provincia d'Argentina da me lette a Lucerna".

Noten, mit welchen Brewer und Voigt ihre Editionen begleiten, zeigen, daß außerhalb Italiens manche, nicht nur ungedruckte, sondern selbst gedruckte Materialien gänzlich unbekannt sind. Um von Brewer abzusehen, der statt zu den von den Bollandisten veröffentlichten Lebensbeschreibungen des hl. Franziskus vielmehr zu dem Speculum Minorum und zwar dazu noch zu der von Spielberg verarbeiteten Auflage greift, so hätte auch Voigt in den beiden großen Werken Sbaralea's, dem Bullarium und dem Supplementum Waddingi, sodann in den Arbeiten Affo's, Papini's, Magliano's, Binoffi's, Azzoguidi's[1]), gar manche für ihn sehr wichtige Quellenangaben gefunden. Unter dem Banne der landläufigen Auffassung mittelalterlicher Zustände stehend, glaubt er, der Orden habe nach dem Anbruch der aufgeklärten Zeiten über der Bangigkeit für seine Zukunft die Freude an seiner Vergangenheit verloren und sie zu verdecken gesucht. Einige Vertrautheit mit dieser Literatur würde ihn wohl vor diesen ungerechtfertigten Anschuldigungen und manchen Irthümern bewahrt haben. Freilich können und wollen wir aus dieser Unkenntniß an und für sich keine Anklage herleiten; sie erklärt sich aus der geringen Verbreitung, welche diese Werke bei der eigenthümlichen Gestaltung des italienischen Buchhandels gefunden haben. Wir hoffen uns daher den Dank mancher Forscher zu verdienen, wenn wir die in Italien schon mancherorts bekannten Materialien zum Gemeingute Aller zu machen suchen.

Wir handlen zunächst von den ältesten Lebensbeschreibungen des hl. Franziskus. Unserer eben ausgesprochenen Absicht gemäß, machen wir uns nicht anheischig, diesen Gegenstand hier erschöpfend zu behandeln, wir wollen nur das von Wadding, von den Bollandisten und neuerdings von Voigt über diesen Gegenstand Gesagte nach Kräften ergänzen[2]). Das älteste uns bekannte Verzeichniß der Biographien unseres Heiligen findet sich zu Eingang der Schrift Bernard's von Bessa de laudibus S. Francisci. Diese bisher unedirte

[1]) Ir. Affò. Vita del B. Giovanni di Parma. Parma. 1777. — Vita di fr. Elia Min. Gen. de' Francescani. Parma. 1783. — Ant. Azzoguidi. Animadversiones critico-historicae zu der vita S. Antonii Patav. vorgedruckt den Sermones [S. Antonii Pat.] in Psalmos. Bononiae. 1757. 2 vol. 4°. — Binoffi. Historia Minoritica. — Nic. Papini. Notizie sicure della morte, sepoltura, canonizzazione e traslazione di S. Franc. d'Ass. ed. 2. Fuligno. 1824. — La Storia di S. Franc. di Assisi. Fuligno. 1825—27. 2 vol. 4°. — Pamfilo da Magliano. Storia compendiosa di S. Francesco e de' Francescani. Roma. 1874. 2 vol. Die erste engl. Ausgabe (The life of S. Francis of Ass. and a sketch of the Franciscan Order. New York. 1867) war noch nach sehr ungenügenden Materialien gearbeitet. Von einer deutschen Bearbeitung der ital. Ausgabe erschien soeben der 1. Bd. (Geschichte des hl. Franziskus und der Franziskaner. Aus dem Ital. übersetzt und bearbeitet von G. Müller. München. Stahl. 1882.

[2]) Vgl. Wadding, Annales Minorum ad an. 1226 — Papini, Notizie sicure p. 119 sq. — Magliano. Storia comp. p. III.

Schrift stammt wohl vom Ende des 13. Jahrhunderts, wie wir oben gezeigt haben. Sie beginnt in der Turiner Handschrift mit den Worten: „Plenam virtutibus Beati Francisci vitam scripsit in Italia exquisitae vir eloquentiae fr. Thomas jubente Domino Gregorio Papa IX, et eam quae incipit „Quasi stella matutina" vir venerabilis Dominus, ut fertur, Joannes, Apostolicae Sedis Notarius. In Francia vero fr. Julianus scientia et sanctitate conspicuus, qui etiam nocturnale officium Sancti in littera et cantu posuit praeter hymnos et aliquantas antiphonas ac responsoria, quae Summus ipse Pontifex et aliqui de Cardinalibus in Sancti praeconium ediderant. Postremo compositum plenius vitae decursum vas admirabile gratiarum, virtutum et scientiae apotheca fr. Bonaventura, Generalis Minister, prius excellens in theologia Magister Parisius, postmodum S. Romanae ecclesiae Cardinalis et Albanensis episcopus, vir tantae auctoritatis, discretionis et morum, ut orbis eum clamaverit summo dignissimum praesulatu, authentico nimirum discretoque sermone descripsit, coelicis Sancti meritis dignum Deo providente praecone"[1]).

Nur wenige Jahrzehnte später schrieb Fr. Angelus de Clareno, mit dem wir uns an anderem Orte eingehender beschäftigen werden, seine ebenfalls noch ungedruckte Historia de septem Ordinis tribulationibus[2]). Auch er beginnt seine Schrift mit einer Aufzählung der Biographien des Heiligen. „Vitam pauperis et humilis viri Dei Francisci, trium ordinum fundatoris, quatuor solemnes personae scripserunt, fratres videlicet scientia et sanctitate praeclari. Joannes et Thomas de Celano, fr. Bonaventura, unus post B. Franciscum Minister generalis et vir mirae simplicitatis et sanctitatis fr. Leo ejusdem Sancti Francisci socius". — Von diesen Lebensbeschreibungen theilte der Bollandist Suysken in dem 1748 veröffentlichten zweiten Band des Octobers drei vollständig mit: die vita 1ª des Thomas von Celano (aus dem Jahre 1229), die der drei Gefährten (aus dem Jahre 1247), welche Clarenus dem hauptsächlichsten derselben, dem Fr. Leo zuschreibt, Bernhard a Bessa dagegen ganz übergeht und an dritter Stelle das von „dem Heiligen (Bonaventura) geschriebene Leben des Heiligen". Selbst wenn wir von der Arbeit des Fr. Julianus und der vita metrica absehen, so waren dem Bollandisten zwei alte Biographien des Heiligen unbekannt geblieben.

1. Jene, welche der apostolische Notar Johannes von Ceprano verfaßt hatte. Die Existenz dieser Arbeit ist von Bernhard einer Weise bezeugt, daß wir ohne die schlagendsten Gegengründe

[1]) Turiner Universitäts-Bibliothek, J. VI. 33. —
[2]) Wir benützten den cod. Laurent. Plut. 20. cod. 7. der Laurenziana von Florenz. Eine italienische Bearbeitung findet sich ebendaselbst in der Riccardiana cod. 1487.

an ihr nicht zweifeln können. Er hatte sie offenbar vor sich liegen und kann uns daher sogar die Anfangsworte derselben angeben. Daß übrigens vor 1247 außer Thomas von Celano noch Andere das Leben des Heiligen geschrieben hatten, bezeugen die 3 Gefährten in der Vorrede zu ihrem Werke. Denn sie sagen: „Credimus enim, quod si venerabilibus viris, qui praefatas confecerunt legendas, haec nota fuissent, minime praeterissent". Worte, die wohl, wie wir sehen werden, auf den uns unbekannten Verfasser der vita metrica oder Fr. Julian nicht bezogen werden können. — Wir werden gleich zeigen, daß Clarenus, obgleich auch er Johannes noch nennt, doch seine Arbeit nicht mehr kannte. Auch bei keinem der spätern Auctoren finden wir eine sichere Spur derselben. —

Da Voigt obige Stelle des Bernhard von Bessa nicht kannte, so gerieth er auf arge Abwege. Zumal führt ihn ein von Potthast mitgetheilter Büchertitel in die Irre. „Hier" (nämlich in Betreff dieser Vita), schreibt er, „wird man zunächst von seinem gedruckten Werke ausgehen müssen, das vielleicht selten ist, aber freilich dem Bollandisten nicht hätte unbekannt bleiben dürfen. Potthast (Bibl. hist. S. 707) führt es unter dem Titel auf: Speculum vitae S. Francisci auctore Thoma Ceparano ed. Phil. Bosquierus. Coloniae. 1623. 8°.[1]) Er sagt vom Verfasser ‚Floruit 1245', was mit der Stellung übereinstimmt, die Wadding dem Werke anwies. Wenn er dies aber ‚mit vielen Sagen durchwebt' bezeichnet, so ist das freilich keine Eigenthümlichkeit, an der man es von andern Franziskuslegenden unterscheiden könnte. Da mir die Ausgabe nicht vorliegt, mag hier der Hinweis auf ihre Existenz genügen". — Doch nein, gerade weil der Bollandist nicht wie Voigt bloß den Titel des in Frage stehenden Buches, sondern das Buch selbst recht wohl kannte, schweigt er über dasselbe da, wo von Johann de Ceparano die Rede ist und bespricht dasselbe eingehend an der richtigen Stelle[2]), — welche Voigt übersah. Es hat nämlich dieses Machwerk des Bosquierius mit den ältesten Lebensbeschreibungen des hl. Franz. durchaus Nichts zu thun. Daher ist auch die chronologische Angabe bei Potthast unrichtig. Der Verfasser ist wohl statt c. 1245 eher c. 1445 zu setzen.

Um die Mitte des 15. Jahrhunderts[3]) tauchte nämlich unter dem Titel: „Speculum vitae S. Francisci et sociorum ejus" eine ziemlich kritik- und werthlose Compilation auf. Eine ähnliche ältere Arbeit scheint der cod. Vaticanus n. 4354 zu bieten, welche gewissermaßen

[1]) Diese Angabe stammt wohl mittelbar oder unmittelbar aus Oudin (Comment. de script. eccl. t. 3. ad an. 1240), von dem schon Sbaralea (Supplem. ad Script. p. 233) sagte: er habe „immani errore" Thomas von Ceprano als den Auctor des Speculum bezeichnet.

[2]) Acta SS. Octob. t. 2. ed. Antverpiae. 1748. p. 550 sqq. §. 2: Quid censendum sit de speculo vitae S. Francisci, saepius varie edito et apud nos ms.

[3]) Acta SS. l. c. p. 551.

als die erste Redaction des Speculum gelten kann, wie schon P. Pamfilo da Magliano bemerkte. In bunter Mannigfaltigkeit werden eine Menge erbaulicher Züge und Sprüche aus dem Leben des hl. Ordensstifters und seiner ersten Gefährten erzählt. Manche derselben finden sich wenigstens der Hauptsache nach in den alten ächten Lebensbeschreibungen. Doch sind auch viele neue Erzählungen eingeschoben, deren Quellen wir nicht mehr aufweisen können.

Bisher pflegte man die Abfassung[1]) des Speculums zu spät anzusetzen. Es sollte wenig älter als der erste Druck desselben (1504) — gegen das Ende des 15. Jahrhunderts geschrieben worden sein. Doch schon der Bollandist Suysken beschrieb eine im Jahre 1454 gefertigte Handschrift. Zwei fast ebenso alte sind in der Bibliothèque Mazarine in Paris (codd. 904. 1350) aus den Jahren 1459 und 1460.

Im Jahre 1504 erschien dies Speculum in Venedig im Druck[2]). Vom Herausgeber sind einige geschichtliche Actenstücke angefügt, unter andern Verzeichnisse der General-Minister des ganzen Ordens und der Provinzial-Minister Ungarns, welche das Brauchbarste am ganzen Buche sind. Später veranstalteten die zwei Franziskaner Wilh. Spielberg und Phil. Bosquierus fast gleichzeitig zwei neue, „verbesserte" Ausgaben[3]) des höchst nachlässigen Venediger Druckes. Bei dieser ihrer Arbeit gingen die beiden Herausgeber höchst gewaltthätig mit ihrer Vorlage um. Es wurde gestrichen und eingeschoben. Zumal Bosquierus legte bei dieser Gelegenheit einen solchen Mangel an historischem Sinn an den Tag, daß seine Arbeit selbst seinem Ordensgenossen Wadding derbe Klagen erpreßte[4]). — Es konnte also wirklich nur „immanis error" dieses Machwerk mit dem apostolischen Notar des 13. Jahrh. in Verbindung bringen.

Dies dürfte mehr als genügen, um von der falschen Fährte abzulenken, auf welche Voigt durch Potthast's falsches Citat verlockt wurde. — Leider ist dies aber auch Alles, was wir hier thun können. Die mit den Worten „Quasi stella matutina" beginnende Vita ist uns bisher in keiner Handschrift und keinem Handschriften-Verzeichnisse begegnet, ja bei keinem Schriftsteller nach Bessa fanden wir auch nur die sichere Angabe über dieselbe.

2. Glücklicher sind wir in Bezug auf die zweite den Bollandisten

[1]) Sbaralea a. a. O. sagt, ein c. 1330 lebender Fr. Fabianus Hungarus werde zuweilen als der Verfasser bezeichnet.

[2]) Von dieser Ausgabe scheinen sich auch Exemplare zu finden mit dem Titel „Impressum Metis ap. Jasparem Hochfelder. 1509".

[3]) Die Ausgabe Spielberg erschien 1620 in Antwerpen, die des Bosquierus in Köln 1623 unter dem Titel: Antiquitates Franciscanae seu speculum vitae B. Francisci et Sociorum ejus, auctoribus FF. Fabiano et Hugelino et aliis Minoritis D. Francisco coaevis. Die Schrift findet sich auch im 1. Bd. der gesammelten Werke des Bosquierus. Coloniae. 1628 sq. 3 vol. fol.

[4]) Wadding, Annales ad an. 1226. n. 44.

unbekannt gebliebene älteste Lebensbeschreibung des hl. Franz: Die Vita secunda des Thomas de Celano.

Die Verwirrung, welche in Betreff dieser Schrift schon bei Angelus de Clarenus und in der Chronik der vierundzwanzig Generäle, ja auch theilweise noch bei Wadding herrscht, ließ den Bollandisten über dieselbe nicht in's Klare kommen[1]). Freilich hatte Salimbene das Vorhandensein derselben klar und deutlich bezeugt[2]); aber Suyskens kannte die Chronik Salimbene's, von der nur eine Handschrift (jetzt in der Vaticana) vorhanden war, zu wenig. In Italien, wo diese wichtige Quellenschrift wohl bekannt war, kannte man sogar schon bald eine Handschrift der in Frage stehenden Vita secunda. P. Theobaldi, welcher dem Bollandisten mit seltener Selbstlosigkeit reiche Materialien zur Bearbeitung der Acta des hl. Franz mittheilte, und Sbaralea, welcher wohl zur selben Zeit (c. 1740) sein Supplementum schrieb, hatte in einer Handschrift des Sacro Convento die vita secunda gefunden. P. Theobaldi bot dem Bollandisten eine Abschrift derselben an. Leider traf diese Mittheilung zu spät ein und mißkannte Suyskens ihre Bedeutung[3]). So blieb dieselbe außerhalb Italiens ziemlich unbekannt.

---

[1]) Sprach Angelus Clarenus von einem Johann de Celano, so nannte die Chronik der vierundzwanzig Generäle einen Thomas von Ceparano. Doch noch mehr trug die zweimalige Erwähnung der Vita secunda zur Verwirrung bei, welche gar noch als Legenda antiqua bezeichnet wurde: „Et postea fr. Thomas de Ceparano de mandato ejusdem Ministri (fr. Crescentius de Esio) et Generalis Capituli primum tractatum legendae B. Francisci, de vita scil. et verbis et intentione ejus circa ea, quae ad regulam pertinent compilavit, quae dicitur legenda antiqua, quae dicto Generali et Capitulo dirigit cum prologo, qui incipit: „Placuit Sanctae Universitati Vestrae". Quam legendam postea fr. Bern. de Bessa de Prov. Aquitaniae ad compendiosiorem formam reduxit, et incipit: „Plenam virtutibus". — Hic Generalis (Jo. de Parma) praecepit multiplicatis litteris fr. Thomae de Ceparano, ut vitam B. Francisci, quae antiqua legenda dicitur, perficeret, quia solum de ejus conversatione et verbis in primo tractatu de mandato fr. Crescentii Generalis praedicti compilato omissis miraculis fecit mentionem. Et sic secundum tractatum, qui de ejusdem S. Patris agit miraculis compilavit, quem cum epistola, quae incipit „Religiosa Vestra sollicitudo", misit eidem Generali". (Cod. Laurent. Gadd. Reliq. 53. ff. 114[a] u. 117[b].)

[2]) Er schreibt: „Crescentius praecepit fratri Thomae de Celano, qui primum legendam B. Francisci fecerat, ut iterum scriberet alium librum, eo quod multa inveniebantur de B. Francisco, quae scripta non erant. Et scripsit pulcherrimum librum tam de miraculis quam de vita, quam appellavit: memoriale B. Francisci in desiderio animae suae". (Salimbene, Chronicon p. 60.) — Ein ebenso unwiderlegliches Zeugniß finden wir bei Jordanus di Giano, der uns auch mehrere werthvolle Angaben für die Lebensgeschichte des sel. Thomas de Celano liefert. (Vgl. die Denkwürdigkeiten a. a. O. SS. 526. 455.)

[3]) Acta SS. Octob. t. 2. Com. praev. §. 1. n. 8. Die von Wadding aus der Chronik der vierundzwanzig Generäle mitgetheilten Stellen ließen Suyskens nicht in's Klare kommen.

Ja dies scheint sogar noch heutzutage der Fall zu sein, nachdem in Rom bereits zwei Ausgaben derselben erschienen sind. Die erste dieser Ausgaben besorgte P. Steph. Rinaldi 1806[1]), indem er der Vita prima, deren Text er nach einer den Bollandisten unbekannten, jetzt verlorenen[2]) Handschrift verbessert hatte, die Vita secunda anfügte. „Huic addere libuit", so schreibt der Herausgeber in der Vorrede, „aliam ejusdem Sancti vitam hactenus ineditam superioribus annis repertam in codice membranaceo ms., forte unico Archivii S. Conventus Assisiensis ab illius praefecto fr. Ubaldo Theobaldi S. Theol. Mag.[3]), cujus apographum adjunctis in margine multis emendationibus cum commentario et aliis monumentis misit ad citatos actorum S. S. collectores Bollandianos, quibus tamen ob temporis augustias nulli usui fuit, quorum omne desiderium ego suppleo, simul occurrens infelicitati sortis, quae fuit aliquot ejusdem loci monumentorum et timeo illi quoque codici esse servatam".

Etwas später erschien in Pesaro ein Abdruck der Vita trium sociorum nach dem cod. Vatican. 7339. Dieser Ausgabe ist ein 3 Seiten umfassender Anhang beigebunden mit dem Titel: Variantes seu correctiones faciendae in altera vita seu legenda S. Francisci anno 1806 typis commissa Romae per Linum Contedini exceptae anno 1828 ab editore ex codice membran. ms. Assisiensi S. Conventus S. Francisci.

Doch diese beiden Publicationen sind nun selbst in Rom nur mehr sehr selten zu finden. Daher veranstaltete der nun an der Wiener Nuntiatur beschäftigte Canonicus Amoni neue Ausgaben der vier ältesten Lebensbeschreibungen des hl. Franz, sowohl in italienischer Uebersetzung, als im lateinischen Original-Text[4]). Für die Vita des sel. Thomas benützte er die in Pesaro gedruckten Varianten, ließ aber leider die Vorrede der römischen Ausgabe von 1806 aus. Aber selbst von diesen Ausgaben — wenigstens von den lateinischen — fanden wir in Rom voriges Jahr einzig in Ara Cöli eine kleine Anzahl von Exemplaren vorräthig. Es wäre daher noch immer zu wünschen, daß die Vita secunda in den Analecta Bollandiana eine Stelle fände.

Die Befürchtungen, welche P. Rinaldi in Betreff der Handschrift von Assisi hegte, sind glücklicherweise noch nicht eingetroffen. Das

[1]) (Steph. Rinaldi) Seraphici viri S. Francisci Assisiatis vitae duae auctore B. Thoma de Celano. Romae. 1806. Ex typographia S. Michaelis ad Ripam apud Linum Contedini. 8°. Den Namen des Herausgebers erfahren wir von Papini (Notizie. l. c. p. 127).

[2]) Der Bote, der ihn nach Falerone im Picenischen zurückzubringen hatte, wurde bei Terni von Räubern überfallen. — Doch sind die Handschriften dieser Vita prima nicht so selten. England besonders ist reich an denselben. Wir nennen: Brit. Mus. Harl. 47. — Oxford C. C. College cod. 202.

[3]) Binoffi (Historia Minoritica p. 67) schreibt die Auffindung Sbaralea zu.

[4]) Vgl. diese Zeitschr. 1882, S. 190.

kleine Duodez-Bändchen, Pergament, aus dem 14. Jahrh., befa
um die Mitte des vorigen Jahres noch richtig an Ort und Stell
Grabe des Heiligen.

Woher kam es, so wollen wir noch fragen, daß von dies
Lebensbeschreibungen nur die vom hl. Bonaventura verfaßte i
reichen, dagegen die drei anderen in verhältnißmäßig sehr n
Handschriften uns erhalten sind? Schon Suysken[1]) sprach di
muthung aus, daß beim Erscheinen der Arbeit des hl. Bonat
die älteren drei unterdrückt worden seien. Dem P. Rinaldi[2])
es, hiefür den nöthigen Nachweis zu liefern. Er fand in ein
Predigtsammlung enthaltenden Handschrift folgendes Decret des
Generalkapitels vom Jahre 1266: „Item praecipit Generale
tulum per obedientiam, quod omnes legendae de B. Fra
olim factae deleantur et ubi inveniri poterunt extra ord
ipsas fratres studeant amovere, cum illa legenda, quae
est per Generalem (d. h. den hl. Bonaventura) sit compilata
ipse habuit ab ore illorum, qui cum B. Francisco quasi s
fuerunt et cuncta certitudinaliter sciverint et probata il
posita diligenter". Dies Decret stand wohl in Verbindung m
leidigen Zwistigkeiten über die Uebung der religiösen Armuth,
schon damals den Orden entzweiten. Dies bezeugt auch Wadd
Und wirklich beriefen sich die Anhänger der spiritualistischen
mit einer gewissen Vorliebe auf die drei ältern Leben.

3. Eine weitere, ebenfalls aus dem 13. Jahrhundert stan
Arbeit über das Leben des hl. Franz erschien letztes Jahr in A
zum ersten Mal im Drucke. Der Bollandist Suysken kannte
nur aus den ihm von den römischen Conventualen eingesandten A
Es ist dies eine Versification der Vita prima des sel. Th
von Celano, welche, wie uns die einzige bekannte Handschrift
Sacro Convento in Assisi — zeigt, noch wohl im 13. Jahrh
verfertigt wurde[4]). Sbaralea[5]) ist, so viel wir sehen, der erste,
sie dem Johann von Kant[6]) (Joannes Cantianus) zuschreiben
Doch scheint uns dies kaum mehr als eine bloße Vermuthung z

Schon N. Papini hatte einige Bruchstücke dieser Versi
mitgetheilt. Doch nun besorgte der um die Geschichte seiner H

[1]) Acta SS. Octob. t. 2. Com. praev. §. 1. n. 23. Vgl. W
Annales ad an. 1256. n. 4.
[2]) Seraphici viri S. Francisci Ass. vitae duae p. XI.
[3]) Cf. Wadding Annales ad an. 1256 n. 4.
[4]) Acta SS. Octob. t. 2. Com. praev. §. 1. n. 16.
[5]) Sbaralea, Supplementum. p 401: Hic (Jo. Cantianus) forsan
Anglicus . . . qui legendam S. Francisci a Thoma de Celan
Gregorii IX descriptam ad metrum gravis et docti carminis
reduxit.
[6]) Vgl. über ihn Sbaralea, Supplem. und Bullarium Franciscanu
u. 3., Index unter Jo. Cant.

(Assisi) wohlverdiente Prof. Cristofani eine vollständige Ausgabe, in welcher er dem lateinischen Original-Text eine italienische Uebersetzung zur Seite setzte. — Neue historische Angaben finden sich in dieser Arbeit nicht. Sie hat vor ihrer Vorlage: der Vita prima, nur die metrische Form voraus. Franz Ehrle S. J.

Die Schrift „Von der Natur der Concordate". Die Autorschaft der vielbesprochenen Broschüre: Della natura e carattere essenziale de' concordati, welche im Jahre 1850 bei Didot in Paris anonym erschien, war wenigstens in Deutschland bis in die letzten Jahre noch immer in tiefes Dunkel gehüllt. Dr. M. Brühl versetzte 1853 die Schrift ins Deutsche, konnte aber über den Verfasser nur Muthmaßungen aufstellen. Ebensowenig war er Schulte bekannt; denn in seinem Werke: Die Lehre von den Quellen des katholischen Kirchenrechts, Gießen 1860, heißt es S. 452: „Wenn Brühl in der Vorrede in dem Verfasser „einen in der Kirche gefeierten und hochgestellten Namen errathen läßt, so muß das dahin gestellt bleiben." Vering, Lehrbuch des Kirchenrechts 1. B. §. 50 hat sowohl in der ersten (1876) als in der zweiten (1881) Auflage den Satz: „Hr. Dr. Brühl, den wir einmal auf der Reise trafen und nach dem Verfasser dieser Schrift befragten, erwiderte, er wisse denselben selbst nicht; die Schrift sei ihm von der Hurter'schen Verlagsbuchhandlung zugesandt mit dem Auftrage, sie in's Deutsche zu versetzen." Mehr kann Vering nicht bieten.

Von der erwähnten Broschüre wurde zu Rom im Jahre 1872 eine neue Auflage veranstaltet. Aus der Vorrede zu dieser zweiten Auflage geht nun mit Sicherheit hervor, daß der Verfasser kein Geringerer war als Cardinal Cagiano de Azevedo. Dieser ist auch jener Cardinal, welcher von dem spätern Cardinal Tarquini in seinem zweiten Schreiben in der bekannten Concordatscontroverse erwähnt wird und sich so bitter über die übertriebene Vertragstheorie beklagte. W.

Die Pastoralconferenzen in Mailand. In die Art und Weise, wie in Mailand die Pastoralconferenzen des Stadtklerus abgehalten werden, gewährt die kleine Schrift: Responsa ad quaestiones ex theologia morali anno 1882 propositas atque discussas nec non quaestiones in congregationibus urbanis proponendae anno 1883, Mediolani, einen interessanten und lehrreichen Einblick. An der Spitze steht das vom 8. Oktober 1867 datirte Monitum des Erzbischofs Aloysius Nazari von Mailand, welches also lautet: „Sacrae Cleri congregationes, quae ecclesiasticae disciplinae vita sunt et tutamen, nullatenus tam utilem scopum assequi possunt, nisi totius Cleri interventu et actione foveantur. Qua-

propter instantes Sancti Caroli institutionibus (Synod. dioec. I Decret. XXIV) declaramus, interventum ad sacras Cleri co gregationes munus esse et obligationem omnium cujuscumq gradus sacerdotum, qui non sint legitime impediti et eorn potissime, qui in animarum curam electi sunt. Hinc praesen decreto decernimus, ut deinceps quicunque ad ecclesiastica ben ficia concurrere voluerint, una cum reliquis de praxi docume tis, proferant etiam testimonium a Directore propriae co gregationis exaratum, quo constet eos frequenti et activa pra sentia sacris Cleri congregationibus interfuisse. Auf die Monitum folgen die achtzehn Moralcasus, die letztes Jahr in d Conferenzen gelöst wurden. Bei jedem Casus werden zunächst Thatsachen und der eigentliche Fragepunkt kurz und klar vorgele dann kommt der wesentliche Inhalt der gegebenen Lösung und z Schluß werden die wichtigsten Schriftsteller citirt, welche bei der V arbeitung zu Rathe gezogen wurden. Daß man in diesen Conferen Fälle behandelte, die mit den concreten italienischen Verhältnissen z sammenhängen, beweist unter andern der letzte das Verhalten des Cle gegenüber den Ideen Passaglia's und Curci's betreffende Casus.

Nach dieser Recapitulation des letzten Jahrganges wird d Programm für die Conferenzen des laufenden Jahres vorgele Dieselben werden eingeleitet im Advent durch eine Generalconfer des gesammten Stadtklerus in der erzbischöflichen Hauskapelle, u dann folgen sich regelmäßig etwa alle vierzehn Tage die einzel Conferenzen vom Januar bis Ende August, wo die dreimonatlic Ferien beginnen. Zum Versammlungsort der Conferenzmitglieder s drei der Hauptkirchen bestimmt, in denen abwechselnd gewöhnlich 12½ Uhr die einzelnen Sitzungen stattfinden. Gegenstände der V sprechungen bilden Dogma und Moral, Kirchenrecht und Liturg Erstere beiden Fächer sind auf jeder Conferenz vertreten, während d Kirchenrecht mit der Liturgik wechselt, so daß immer nur drei th logische Fächer an die Reihe kommen. In der Dogmatik sind ni zusammenhangslose Fragen aufgeworfen, sondern für die Conferen des nächsten Jahres sind nur christologische Themata in Aussicht g nommen. Diese werden auf die achtzehn Sitzungen in der We vertheilt, daß so ziemlich alle Hauptpunkte der Christologie zur Spra kommen. Wie in der Moral wird auch in der Dogmatik, Litur und dem Kirchenrecht auf italienische Lehrmeinungen und Verhältni gebührende Rücksicht genommen. So heißt es z. B. in der siebzehn Conferenz: Ex Theologia Dogmatica. Aliquone fundamen innititur illa singularis alicujus recentis theologi opinio B. Vi ginem absque morte de terra ad coelum transiisse? in der fün zehnten Sitzung: Ex jure Canonico. Utrum per publica coem teria recenter inducta jura proprii sepulchri auferantur. D ganze Anordnung verräth eine umsichtige und praktische Leitung, u wenn die Lösung der aufgeworfenen Fragen, die nicht immer ge

leicht sind, auch in befriedigender Weise erfolgt, so bilden diese Conferenzen ein doppelt ehrenvolles Zeugniß für das wissenschaftliche und praktische Streben des Clerus in Mailand. W.

Zur Controverse über die gratia efficax. Es war vorauszusehen, daß die lateinische Schrift von P. Schneemann Controversiae de div. gratia im Auslande große Beachtung und seitens bestimmter theologischer Schulen auch Bekämpfung finden würde. In Spanien pflichtete G. M. de la Riva in der Zeitschr. Ciencia cristiana nr. 21 unter lobender Anerkennung dem Verfasser bei. Dagegen beginnt gegenwärtig in der Revista Agustiniana nr. 2 ein Augustiner P. Fernandez eine eigenthümlich lebhafte Opposition wider denselben; er macht sich in dem ersten seiner lateinisch geschriebenen Artikel ohne weiteres anheischig zu zeigen, molinisticum systema nullo esse fultum substentaculo, woraus dann auch hervorgehe, P. Schneemann facorum expositione aërem verberasse. In Belgien behandelte vor Kurzem der Löwener Professor A. Dupont in der Revue cath. de Louvain (1882. 12; 1883 nr. 1) das Thema: La prédétermination physique et la doctrine de saint Thomas. Er schließt sich vielfach an Schneemann an und wendet sich gegen die 1882 zu Rom (Pace, 246 pag) erschienene Schrift eines ungenannten Passionisten: De libertate et praemotione secundum mentem s. Thomae. Dupont's Resultat ist in klar geordneten Thesen folgendes: 1. Es gibt Stellen beim h. Lehrer, welche sehr schwer mit der physischen Prädetermination vereinbar sind. 2. Die Gründe, auf welche hin dem h. Thomas die Lehre von der Prädetermination zugeschrieben wird, entbehren jeder durchschlagenden Beweiskraft. 3. Wenn Thomas auch nicht klar und bestimmt die scientia media und den concursus simultaneus lehrt, so darf man doch behaupten, daß diese Punkte Folgerungen aus seinen Principien seien. 4. Es gibt keine Stelle bei ihm, welche die Lehre von dem concursus simultaneus mit Sicherheit ausschlösse. 5. Folglich kann man Thomist sein und die philosophischen und theologischen Lehren des h. Thomas vertheidigen, ohne die physische Prädetermination anzunehmen.

Ein eigenes Buch über die Civiltà Cattolica ist die jüngst von Gasdia herausgegebene Schrift La Civiltà Cattolica nei tempi presenti. Operetta del P. Vincenzo M. Gasdia, Missionario della Congregazione del preziosissimo Sangue. Bologna. Arcivescov. 1883. p. 358. Ohne jedes Vorwissen der Redaction des periodischen Organes veröffentlicht, enthält die Schrift um so beglaubigtere Anerkennung der bisherigen Leistungen desselben. Wir entnehmen dem darin gebotenen Ueberblick über die Geschichte der Civiltà und den Inhalt ihrer 130 bis jetzt erschienenen Bände einige Mittheilungen.

Die Civiltà wurde auf den dringenden Wunsch, ja auf den B[illigung] Pius IX. ins Leben gerufen. Ihr erstes Heft erschien a[m] 6. April 1850 in Neapel. Von hier wurde die Red. im Septembe[r] nach Rom und [von] dem Jahre 1871 zum Theil nach Florenz ver[legt]. Die ersten Hefte mussten in jedes Monaten sechs Auflagen, um [die] für eine derartige periodische Schrift sehr seltene Zahl von über [10]000 Exemplaren auch nöthigenfalls immer gesichert. Fast auf jedem Gebiete der katholischen Wissenschaft, besonders aber in der Behandlung [der] brennenden Fragen der Zeit hat die Civiltà Cattolica die bedeutsamsten Verdienste [sich] erworben. Was die Philosophie betrifft, zeichnen sich be[sonders] die Artikel Liberatore's „La Conoscenza intellettuale“ und [„]Logica e Filosofia“ aus, die im Separatabdruck in dritter Auf[lage] erschienen sind. Die bedeutsame Polemik Curci's, ebenfalls zum Theil separat [erschienen] und die hinterlassenen noch unvollendeten Artikel Cornoldi's über Spiritismus und Wilden Heere. In der Rechts- und Socialwissen[schaft] haben die Artikel Taparelli's Esame critico degli ordini [rappresentativi] sich einen bedeutenden Ruf erlangt. Einige [kleinere] Aufsätze Taparelli's über das Exequatur und die Concor[date] haben hervorragende Werth. Auch wichtige geschichtliche Fragen wurden gelegentlich [theils] zum Theil in einer für große Kreise berechneten Darstellung erörtert, wie [durch] den P. Brunengo: „I destini di Roma“, „Le origini della sovranità temporale dei Papi“, „L'ultimo [Re] Longobardo“, „Il patriziato Romano di Carlomagno.“ Für die [Kirchen]geschichte in der Belletristik redet der Name eines Manzoni und die [vielen] Auflagen und zahlreichen Uebersetzungen seiner [Romane] „Fermo e Lucia“, „Storia di Verona“, „La Repubblica Ro[mana]“ und [„]Storia“. Die Erzählungen Franco's und R. Valleri[ani]'s sind [ebenfalls] sehr interessant und gern gelesen. Eine Uebersicht über die [Themata] dieser verschiedenen Inhalts und ein Blick in die bei[den] vom Padre Piccirillo gegebenen Register der wichtigen Abhandlungen [zeigt], daß die Redaction immer ein offenes Auge für die geistige Bewegung der Zeit hatte. Namentlich griff sie von 1868 bis 1871 [lebhaft] in die vom Concilsfragen angeregten Debatten ein.

Eine Zeitschrift, die von der Curie begründet, gefördert und in besonderer Weise [durch] Pius IX. von 12. Feb. 1866) ausge[zeichnet] worden, die jetzt seit drei Decennien mit bewährter Tüchtig[keit] für die katholische Wissenschaft und die Rechte des apostolischen Stuhles auf dem Kampfplatze steht, hat gewiß ein Anrecht auf die Anerkennung und Dankbarkeit aller gebildeten Katholiken. Die obige Schrift ge[reicht] der Civiltà zu gerechter Entschädigung für die Schmähungen mit denen sie von den Kirchenfeinden Jungitaliens und jüngst selbst von ihrem Begründer und langjährigen Mitarbeiter Curci überhäuft worden ist.

FOREIGN
BODL:LIBR
PERIODICALS

Abhandlungen.

Cardinal Wolsey, der intellectuelle Urheber des Ehestreites Heinrichs VIII. von England.

Von Dr. Wilhelm Bender.

Der Ehestreit Heinrichs VIII. von England wird für den eschichtsschreiber stets ein ganz besonderes Interesse in Anspruch hmen. Traurig und betrübend in sich selbst und in seinem ganzen erlaufe, und von so weittragenden, beinahe unberechenbaren Folgen gleitet, steht derselbe da als Denkmal der Armseligkeit und Schwäche r menschlichen Natur, der Macht und des Ungestüms der Leidenaft, sowie der schrecklichen Verheerungen, welche dieselbe, einmal tfacht und entzügelt, anzurichten vermag. Eben darum ist es aber ch für den Historiker eine hochwichtige Frage, wem die schwere erantwortung für die Entstehung dieses Streites zugeschrieben wern muß, wer der intellectuelle Urheber desselben gewesen ist.

Vielfach wurde Wolsey, der Kanzler Heinrichs VIII., als lcher bezeichnet. Namentlich geschah dieses von Seiten protestancher Historiker, welche durch den Hinweis darauf die katholische rche und ihren Clerus beschimpfen zu können vermeinten. Allein ch katholische Historiker sprachen dieses in ihren Werken ganz fen aus. In diesem Jahrhundert hat aber der katholische Geichtsforscher Lingard den Versuch gemacht, den Cardinal und zbischof von York von dieser Anklage zu reinigen; wir glauben, ht mit dem Glücke, mit dem er sonst so zahlreiche von den Gegnern jen die katholische Kirche erhobenen Angriffe abgewiesen hat. In

seine Fußstapfen trat auch ein Protestant. Der anglikanische Geistliche Brewer, dem die Anfertigung des großen Sammelwerkes über Heinrich VIII. und seine Regierungszeit von der königlichen Record-Commission übertragen worden war, hat in der Einleitung zu diesem Werke erklärt, daß er sich von der einseitigen Behandlung geschichtlicher Fragen, welche bis dahin in England fast durchgehends geherrscht hatte, lossage und die Interessen der anglicanischen Kirche von den Interessen des englischen Volkes zu trennen wisse und daß ihn die Liebe zu seiner Kirche nicht zu einer Parteinahme gegen die geschichtliche Wahrheit verleiten werde. Demgemäß schilderte er dem erstaunten englischen Volke, ganz im Gegensatze zu dem traditionellen Verfahren seiner Vorgänger, den englischen Cardinal und Kanzler Heinrichs VIII. als eine großartige Erscheinung im Beginne der neueren Zeit. Er zeigte ihn als thatkräftigen Staatsmann, der den Frieden im Inneren des Reiches zu bewahren, den Wohlstand zu heben gewußt hat, als gewandten Diplomaten, der es verstanden hat, alle Fürsten und Reiche Europa's sich dienstbar zu machen, ja England an die Spitze der damaligen europäischen Politik zu stellen. Voll Begeisterung schilderte Brewer die persönlichen Eigenschaften, die Thaten und Verdienste Wolsey's, der, wie kein Anderer vor ihm, England groß gemacht und mit Ansehen und Ruhm überhäuft hat. In diesem Panegyrikus hätte jedoch die Anklage, Wolsey habe an dem Ehestreite Heinrichs VIII., den Brewer als eine nationale Schande, als ein nationales Unglück betrachtet, die Verantwortung zu tragen, als ein greller Mißton erscheinen müssen. Brewer wies diese Anklage ab und bezeichnete sie als „eine reine Verläumdung“ [1]).

Allein wie dankbar wir auch Brewer für seine Arbeit über Wolsey sind, so müssen wir doch gestehen, daß er sich in diesem letzten Punkte aus Begeisterung für seinen Helden zu einem geschichtlichen Irrthum hat verleiten lassen. Wir wünschten gar sehr, die vorstehende Anklage gegen Wolsey sei in der That eine bloße Verläumdung; allein die historische Evidenz zwingt uns zur Annahme, daß Wolsey in Wahrheit und Wirklichkeit der intellectuelle Urheber des Ehestreites Heinrichs VIII. gewesen sei. Dieses offen zu con-

[1]) Brewer. Letters and Papers . . of the Reign of Henry VIII. Vol. IV. Introd. p. CCXXI.

ſtatiren, hindert uns keineswegs der Umſtand, daß Wolſey Prieſter, Erzbiſchof, ja Cardinal geweſen iſt. Für die Wahrheit eine Gaſſe — lautet unſer Wahlſpruch. Dieſe zu verheimlichen, geht nicht an, wenn die geſchichtlichen Zeugniſſe laut das Gegentheil verkünden, weßhalb denn auch bereits gegen die Darſtellung Brewers Proteſt erhoben worden iſt[1]). Dieſelbe aber laut auszuſprechen, dazu muß den katholiſchen Hiſtoriker ſchon der große geiſtige Gewinn einladen, der ſich aus der wahrheitsgemäß behandelten Geſchichte ergibt; denn gerade die Lehre der Geſchichte, daß Gott ſo vielfach das geiſtige Unglück ganzer Länder durch unwürdige Mitglieder des Clerus hat eintreten laſſen, iſt eine der erſchütterndſten und heilſamſten zugleich, wenn ſie im rechten Lichte betrachtet wird. Wir haben bei Cardinal Wolſey umſoweniger Grund, mit unſerer Beſchuldigung gegen ihn zurückzuhalten, als die noch nicht vor Langem erfolgte Publication von Quellen aus jener Zeit den Beweis geliefert, daß Wolſey ſein ſündhaftes Unterfangen von Herzen bereut, daß er den Verſuch gemacht hat, die Folgen desſelben abzuwenden und daß, als der Verrath ſeines Leibarztes ihm die Möglichkeit dazu genommen hatte, er voll Reue und unter dem reuevollen Bekenntniſſe ſeiner Frevelthat aus dem Leben geſchieden iſt, eine Thatſache, die in der hiſtoriſchen Literatur unſerer Zeit noch nicht genügend behandelt zu ſein ſcheint.

Im Folgenden wollen wir die hiſtoriſchen Zeugniſſe anführen, aus denen ſich ergibt, daß Wolſey in der That der intellectuelle Urheber des Eheſtreites Heinrichs VIII. geweſen iſt.

I. Als ſolcher wird von Zeugen jener Zeit öfter der Biſchof von Tarbes, Mſgr. de Grammont, hingeſtellt. Derſelbe war ein Mitglied der franzöſiſchen Geſandtſchaft, welche im April 1527 in London den Heirathsvertrag zwiſchen Maria, der Tochter Heinrichs VIII. und Katharina's, und Franz I. von Frankreich, event. dem Herzog von Orleans, unterzeichnete. Im Verlaufe der Verhandlungen über dieſe Heirathsangelegenheit ſoll der Biſchof von Tarbes die Frage aufgeworfen haben, ob Maria denn auch legitim, d. h. einer gültigen Ehe entſtammt ſei. So behauptete zunächſt Wolſey im Sommer des Jahres 1527 vor dem Erzbiſchof Warham

[1]) Wolsey and the Divorce of Henry VIII. in der Quarterly Review Nr. 143 p. 18.

von Canterbury und einige Tage darauf vor dem Bischof Fisher von Rochester, die er auf seiner damals unternommenen Reise nach Frankreich besuchte und bei denen er mit Hülfe dieser Erzählung zu Gunsten der Ehescheidung Stimmung zu machen versuchte[1]). In derselben Weise sprach sich auch der König selbst im Sommer des Jahres 1529 in einer öffentlichen Gerichtssitzung vor den beiden Legaten aus, die Clemens VII. mit der Untersuchung jener Angelegenheit betraut hatte[2]). Wohl mit Rücksicht auf diese Angabe des Königs war auch unter den Gesandten der fremden Fürsten am englischen Hofe die Ansicht verbreitet, daß de Grammont an der Entstehung der Ehefrage Heinrichs seinen Antheil habe. So äußerte sich einmal Eustace Chapuis, der Gesandte Karls V. am englischen Hofe, vor dem Herzog von Norfolk, Msgr. de Grammont sei keine geeignete Persönlichkeit für die Führung der Verhandlungen über die Ehefrage vor dem Papste, weil er einer der Ersten gewesen sei, der dem Könige dieses in den Sinn gegeben habe[3]). Und der venetianische Gesandte Falier schreibt am 10. November 1531 in seinem Berichte an den Senat von Venedig, „dieser französische Prälat habe dem englischen König den Scrupel in das Ohr gewispert"[4]). — In Folge alles dessen wurde und wird zum Theil heute noch in den meisten Geschichtswerken die angebliche Frage de Grammonts als die eigentliche Veranlassung des Ehestreits Heinrichs VIII. angegeben und der Bischof selbst als der intellectuelle Urheber desselben bezeichnet.

Allein wir haben es hier nur mit einer Erfindung des Königs und seines Kanzlers Wolsey zu thun, welche mit Hülfe eines derartigen Märchens ihr Vorgehen gegen Katharina in den Augen des englischen Volkes und vor ganz Europa rechtfertigen zu können vermeinten.

Es läßt sich dieses auf verschiedene Art beweisen. Der König

[1]) State Papers, Vol. I. p. 199.

[2]) Cavendish. Life of Wolsey, ed. Singer. p. 218. Cavendish schreibt Bischof von Bayonne anstatt von Tarbes.

[3]) Seigneur de Tarbes avoit este des premiers quavit cecy mis en la faintaisie du Roy. Depesche vom 11. Juli 1530. Spanish Calendars, Vol. IV. P. I. n. 373.

[4]) Whispered a scruple heißt es in der Uebersetzung der Venetian Calendars, Vol. IV. n. 694.

selbst gibt am 8. November 1528 vor den Mitgliedern seines Rathes, den Peers, dem Mayor und den Aldermen von London, die er nach Bridewell zu sich beschieden hatte, einen ganz anderen Bericht über den Ursprung des Ehestreites, der nicht nur mit der obigen Angabe Wolsey's, sondern auch mit seiner eigenen vor den Legaten abgegebenen Erklärung im Widerspruch steht. Nach dem Berichte des damaligen französischen Gesandten am englischen Hofe erklärte nämlich Heinrich, „die Gewissensangst, in der er sich in Betreff dieser Angelegenheit schon seit langer Zeit befunden, habe in ganz furchtbarer Weise zugenommen, seitdem ein französischer Bischof, eine hohe Persönlichkeit und ein sehr gelehrter Mann — er meinte nämlich Msgr. de Tarbes — der damals als Gesandter hier weilte, im geheimen Rathe sich in scharfer Weise darüber ausgelassen hätte“ [1]).

In der That war dieser „Gewissensscrupel“, wie hier vom Könige behauptet wird, schon lange Zeit vor der Ankunft des Bischofs de Grammont bei Heinrich vorhanden. Es steht dieses unläugbar fest. Denn bereits am 13. September 1526 meldete der Bischof von Bath, damals Gesandter Heinrichs VIII. am französischen Hofe, aus Amboise, wo der päpstliche Secretair Sanga kurz zuvor bei der Königsfamilie eingetroffen war, in Rom würden die Verhandlungen über alle Angelegenheiten einen günstigen Verlauf nehmen; *nur in Betreff der leidigen Ehescheidung* [2]) *würde es große Schwierigkeiten geben.* Daß hier auf die beabsichtigte Trennung der Ehe zwischen Heinrich und Katharina hingewiesen wurde, und daß man diese Angelegenheit bereits damals zum Gegenstand von Pourparlers gemacht hat, scheint nicht dem geringsten Zweifel zu unterliegen. Es meldet Godwin, Karl V. habe bereits im Jahre 1526 von der Absicht Heinrichs, sich von Katharina scheiden zu lassen, Kenntniß besessen und zwar habe er dieses aus Rom in Erfahrung gebracht [3]). Ja daß man bereits im

[1]) Le scrupule de conscience où de long tems il s'est trouvé de l'affaire susdite, qui terriblement luy a augmente, depuis etc. Depesche vom 27. November 1527 bei Le Grand, Histoire du divorce de Henry, roy d'Angleterre et Catherine d'Arragon, Vol. III. p. 218.

[2]) Circa istud benedictum divortium. Brewer, a. a. O. Vol. IV. P. 2. n. 2482.

[3]) Godwin, Hist. Angl. ed. 1653, p. 102.

Herbste des Jahres 1525 sich in England mit dieser Angelegenl befaßte, scheint eine dunkle Andeutung in dem Berichte des fr zösischen Gesandten am englischen Hofe, Brinon, an den Prem vom 30. October dieses Jahres nahe zu legen. Es heißt dar „Er, d. h. Wolsey, ging dann auf eine Sache ein, worüber Ihnen noch nicht schreiben kann, da er sich von mir das Versprec geben ließ, dieselbe nicht zu erwähnen“ [1]). Wie dem auch s möge, es ist Thatsache, daß Heinrich schon lange vor der Ank des Bischofs de Grammont sich mit dem Gedanken trug, sich v Katharina scheiden zu lassen.

Allein der vorhandene „Scrupel“ des Königs, um uns sein Worte zu bedienen, wurde nicht einmal vermehrt, wie v demselben behauptet wurde, denn die angebliche Scene, b welcher der Bischof de Grammont die angeführte Aeuß rung gethan haben soll, hat gar nicht stattgefunden. - Zunächst kann hiefür geltend gemacht werden, daß sich nicht d geringste Andeutung davon findet in den heute noch vorhande Instructionen, welche den französischen Gesandten vor ihrer Abrei nach England gegeben wurden, sowie in ihren Berichten über d von ihnen geführten Verhandlungen und in ihrem hierüber geführt Tagebuche. Dieses bezeugt der französische Gelehrte Abbé Le Gran „Ich finde“, schreibt derselbe, „nichts derartiges weder in de Tagebuche, das wir über diese Gesandtschaft besitzen, noch in d Briefen der Herrn de Turenne und de Tarbes, die ich gelesen habe“ [2]). Und der englische Geschichtsforscher Lingard bestätigt die Angabe Le Grand's, wenn er sagt, er habe die betreffenden Acte stücke zwei Mal untersuchen lassen und die obige Angabe als wa befunden [3]).

Es ergibt sich dieses auch aus der folgenden Thatsache. Wols hatte vor den beiden Prälaten Warham und Fisher behauptet, m habe sich, als de Grammont in der Sitzung des geheimen Rath die obige Frage gestellt, dahin geeinigt, auf diesen Punkt nicht ei zugehen, sondern die Discussion darüber bis zur Zeit zu verschiebe

---

[1]) Brewer, a. a. O. Vol. IV. P. 1. n. 1729.

[2]) Le Grand, a. a. O. Vol. I. p. 149.

[3]) Lingard, History of England. Vol. IV. Appendix F. p. 585.

wo er (Wolsey) nach Frankreich kommen würde[1]). Hiernach müßte denn dieſer Punkt in den Inſtructionen, die Wolsey damals erhielt, eine Erwähnung gefunden haben und in den Depeſchen des engliſchen Kanzlers müßte die Rede davon ſein. Allein keines von Beidem iſt der Fall. Dieſe Frage wird weder in den Inſtructionen an Wolsey[2]), noch in den zahlreichen Briefen, die dieſer an Heinrich richtete und von dieſem erhielt[3]), auch nur irgendwie erwähnt. Dieſes iſt ein deutliches Anzeichen, daß nichts derartiges vorgekommen war. Wolsey erklärte jedoch ſelbſt auch nicht unbeſtimmt, daß Obiges eine Erfindung war. In dem Schreiben, worin er am 5. Juni 1527 von Faversham aus dem Könige über die Reſultate ſeiner Beſprechungen mit jenen Prälaten Bericht erſtattete, heißt es: „Ich legte ihnen endlich alsdann die ganze Angelegenheit vor, ſo wie ſie mit Ew. Hoheit in York Place beſprochen worden war“[4]). — Indirect ferner ergibt ſich das Nämliche aus dem Inhalt der Inſtructionen Wolsey's an die engliſchen Geſandten in Spanien vom 1. Auguſt 1527, worin er dieſelben anweiſt, die franzöſiſchen Einreden ganz unberührt zu laſſen[5]). Es geſchah dieſes wohl aus dem Grunde, weil Karl V. die Haltloſigkeit einer derartigen Behauptung auf ganz leichte Weiſe hätte nachweiſen können. — Auch iſt es eine ſehr bemerkenswerthe Erſcheinung, daß im ganzen Verlaufe des Eheſtreites nicht ein einziges Mal ſeitens des Königs, ſeines Kanzlers oder ſeiner Geſandten vor dem Papſte auf eine derartige Frage des Biſchofs von Tarbes hingewieſen worden iſt, obſchon man hier doch ſtets mit den Gutachten und Aeußerungen zu Gunſten des königlichen Standpunktes Parade zu machen pflegte. — Endlich ſei dann noch erwähnt, daß der Herzog von Norfolk auf die oben angeführte Bemerkung des kaiſerlichen Geſandten Euſtace Chapuis in Betreff des Biſchofs de Grammont dieſe Behauptung in Abrede ſtellte, indem er erklärte, er habe niemals etwas von einem derartigen Vorgehen des Msgr. de Tarbes gehört[6]).

---

[1]) State Papers, Vol. I. p. 199. [2]) A. a. O. Vol. I. p. 191 f.

[3]) A. a. O. Vol. I. pp. 191—281.

[4]) I declared the hol matter at length as was devised with Your Highness at York Place. — State Papers, Vol. I. p. 200.

[5]) You are to say nothing about the French objections. — State Papers, Vol. VI. p. 594.

[6]) Depeſche vom 11. Juli 1530, Spanish Calendars, Vol. IV. P. 1. n. 373.

Aus all' dem Gesagten ergibt sich, daß die Geschichte mit der Aeußerung des Bischofs von Tarbes, Mgr. de Grammont, eine Erfindung des Königs und seines geistlichen Kanzlers Wolsey gewesen ist. Daraus folgt, daß Bischof Grammont der intellectuelle Urheber des Ehestreites Heinrichs VIII. nicht gewesen ist.

II. An zweiter Stelle wird als Urheber dieses Ehestreites Cardinal Wolsey, Erzbischof von York und englischer Reichskanzler genannt.

Hier gibt es jedoch eine doppelte Version. Die Einen sagen, Wolsey habe sich des Bischofs Longland von Lincoln, des Beichtvaters des Königs, als Werkzeug bedient und durch diesen dem König einen Scrupel in Betreff der Gültigkeit seiner Ehe mit Katharina in den Kopf setzen lassen. So behauptete der Protestant Tyndal, der in seinem Buche: „Gepflogenheiten von Prälaten", schreibt: „Er, d. h. Wolsey, setzte dem König durch den Bischof von Lincoln, seinen Beichtvater, in den Kopf, daß die Königin nicht seine Frau sei"[1]; ferner Roper, der Schwiegersohn des Kanzlers Thomas Morus, der in dem Leben seines Onkels folgendermaßen sich ausdrückt: „Und damit er dieses desto leichter erreichen möchte, ersuchte er Longland, den Bischof von Lincoln, welcher Beichtvater des Königs war, einen Scrupel in den Kopf Seiner Gnaden zu setzen, daß es ihm nicht erlaubt sei, die Frau seines Bruders zu heirathen"[2]. — Andere dagegen berichten, Wolsey habe sich zuerst selbst direct an Heinrich gewendet, ihm von der Ungültigkeit seiner Ehe gesprochen und erst, als dieser Schwierigkeiten gemacht, sich des Bischofs von Lincoln bedient, d. h. er habe alsdann Longland mit sich zum König genommen und letzteren ersucht, sich bei seinem Beichtvater zu befragen, ob er (Wolsey) nicht Recht habe.

[1]) He inspired the King, that the Quene was not hys wyfe, by the bishope of Lincolne, hys confessar. — The Practyse of Prelates. Whether the Kynges Grace may be separated from the Quene because she was hys Brothers Wyfe. Marborch. In the yere of oure Lorde MCCCCC and XXX. p. 321.

[2]) And for the better achieving thereof, he requested Longland, Bishop of Lincoln, being ghostly father to the King, to put a scruple into his graces head, that it was not lawful for him to marry his brothers wife. — The Life of Sir Thomas More. ed. Singer, p. 311.

ſo berichten Vergilius Polydorus[1]), Harpsfield[2]), San-ers[3]) u. A.

Was nun die Behauptung der an erſter Stelle angeführten ıtoren betrifft, ſo ſtellte der König die Richtigkeit derſelben in brede, indem er zugleich erklärte, er ſelbſt habe die Angelegenheit erſt dem Biſchofe unterbreitet. Und zwar geſchah dieſes vor den gaten im Sommer 1529. „Nachdem ich", erklärte er, „einmal ein Gewiſſen in Folge dieſes zweifelhaften Falles verwundet fühlte, achte ich dieſe Angelegenheit zuerſt in der Beicht vor Sie, mein rd Biſchof, meinen geiſtlichen Vater"[4]). Und der Biſchof von ncoln beſtätigte dieſes. Denn als ſein Kanzler und Kaplan, . Draycoth, unter Hinweis auf das hierüber im Umlaufe be-bliche Gerede von ihm die Wahrheit in dieſer Beziehung zu ren wünſchte, antwortete Longland, daß er dieſe Sache nicht der Art und Weiſe, wie es hieß, dem König eröffnet, ſondern ß der König ſelbſt ihm dieſelbe zuerſt vorgebracht und darauf ht eher aufgehört habe, ihn zu drängen, bis daß er ihn dahin-bracht, ſeine Zuſtimmung zu geben[5]).

Allein die Angabe des Königs iſt verdächtig und daher ohne ſonderen Werth. Denn es iſt Thatſache, daß Heinrich in eben ſer Rede vor den Legaten mit Wiſſen und Willen eine ganze ihe von unwahren Behauptungen aufgeſtellt hat. Ganz abge-ſen von ſeiner unwahren Angabe in Betreff des Biſchofs von arbes (S. 404) erklärte er auch, er habe die Frage in Betreff r Gültigkeit ſeiner Ehe nicht aufgeworfen „aus ſinnlicher Luſt er aus Mißfallen oder Mißliebigkeit gegen die Perſon oder das ter der Königin, mit der er wohl zufrieden ſein und ſein ganzes eben hindurch in Ehegemeinſchaft leben könne"[6]). Nun war aber

[1]) Historiae Anglicae Libri XXVII. ed. Lugd. Batav. 1651, p. 81.

[2]) A Treatise on the pretended Divorce between Henry VIII. and Kath. d'Aragon, ed. Pocock, p. 175.

[3]) De Origine ac Progressu Schismatis Anglicani, ed. 1585, p. 8.

[4]) I moved first this matter in confession to you, my Lord Bishop of Lincoln, my ghostly father. — Cavendish, a. a. O. p. 221.

[5]) He did not breach the matter after this sort as it is said, but the King brake the matter to him first etc. — MS. Life of Sir Thomas More, nach Burnet, History of the Reformation, ed. Pocock, Vol. I. p. 77. A.

[6]) Cavendish, a. a. O. p. 220.

bereits am 5. December 1527 ein Schreiben an den königlichen Agenten Gregor Caſale abgegangen, worin derſelbe aufgefordert wurde, dem Papſte zu erklären: „In dieſer Angelegenheit gibt es Mehreres, was dem Papſte nur im Geheimen auseinandergeſetzt werden muß und ſchriftlich nicht mitgetheilt werden kann. Aus dieſen Gründen und wegen gewiſſer Kränklichkeiten, an denen die Königin ohne Ausſicht auf Beſſerung leidet, und weil der Gewiſſensſcrupel ſich nun auch einmal im Geiſte des Königs feſtgeſetzt hat, kann und will Se. königl. Majeſtät dieſelbe in Zukunft niemals mehr als Gattin zulaſſen, mag auch kommen, was da wolle“ [1]).

Der genannte Biſchof von Lincoln aber erklärte ſeinem Kanzler, er habe die Sache nicht in der Weiſe eröffnet, wie geſagt wurde, d. h. wohl, daß er von Wolſey veranlaßt worden ſei, zu allererſt dem König den Scrupel einzugeben, ſondern der König habe ihm die Angelegenheit zuerſt eröffnet. Er ſagte nicht, bei welcher Gelegenheit der König dieſes gethan, ob in der Beichte oder außerhalb derſelben: er drückte ſich in dieſer Beziehung ganz allgemein aus.

Aus Allem dem folgt, daß die Angabe von Vergilius Polydorus, Harpsfield und Sanders nicht entkräftet iſt, die Angabe nämlich, daß Wolſey zuerſt vor dem Könige dieſe Frage angeregt und, als dieſer ſeinen Worten keinen Glauben ſchenken wollte, nach Verlauf von einigen Tagen den Biſchof von Lincoln mitgenommen habe, um mit Hülfe dieſer ſo einflußreichen Perſönlichkeit denſelben für ſeine Anſicht, reſp. für ſeine politiſchen Pläne zu gewinnen. Bei dieſer Gelegenheit „brachte ihm der König dieſe Angelegenheit ſelbſt vor“ und „hörte darauf nicht eher auf, ihn zu drängen, als bis daß er ihn dahin gebracht hatte, ſeine Zuſtimmung zu geben“. In Uebereinſtimmung damit nannte daher auch der kaiſerliche Geſandte Euſtace Chapuis den Biſchof von Longland „einen der Beförderer jener Angelegenheit“.

Dieſer Annahme ſteht freilich die Ausſage des Königs vor den Legaten entgegen, daß Wolſey ihm die Sache nicht eingegeben habe. Im Verlaufe der betreffenden Gerichtsſitzung erhob ſich nämlich Wolſey und erſuchte den König, vor der Verſammlung zu erklären, ob „er der Haupterfinder ſei oder derjenige, der dieſe Sache zuerſt

[1]) State Papers, Vol. VII. p. 16.

ei Sr. Majestät beantragt habe, denn er stehe gar sehr in diesem erdachte“ [1]). Heinrich erwiederte hierauf folgendermaßen: „Mein rd Cardinal, ich kann Sie in dieser Beziehung gar leicht ent- ſten. Meiner Treu, Sie sind im Gegentheil bemüht gewesen, ich von der Einleitung dieses Processes abzuhalten“ [2]). Allein ist reits die Bitte Wolsey's befremdender Natur, so ist die Erklärung s Königs aus den oben erwähnten Gründen verdächtig und daher ne Werth.

Nach dem Bisherigen bleibt somit nur Wolsey übrig, auf den h der Verdacht lenkt, der intellectuelle Urheber des Ehestreites einrichs VIII. gewesen zu sein. Er war es aber in der That. nn es steht außer Zweifel, daß Wolsey dem König den Ge- anken an eine Ehescheidung eingegeben hat. Und zwar tschah dieses aus Haß gegen Karl V., den Neffen Katha- na's von Aragonien, an dem er wegen seiner Nicht- hebung zur päpstlichen Würde, insbesondere nach dem ode Hadrians VI., Rache nehmen wollte. Wir stützen diese sere Behauptung auf die folgenden Gründe.

Die vox populi bezeichnete Wolsey als Urheber des Ehestreites. e wir im Vorstehenden bereits hörten, erklärte Wolsey selbst vor i Legaten, daß er im Verdachte stehe, der Urheber desselben ge- en zu sein. Das Nämliche schreibt Cavendish, der Kammerherr lsey's, in seiner Biographie desselben. „Man glaubte“, heißt da, „daß der Cardinal die hauptsächlichste Ursache all' dieses heils gewesen ist“ [3]). Und der protestantische Chronist Hall, Zeitgenosse, meldet, es sei dieses „das allgemeine Gerede im lke“ gewesen [4]). „Er (Wolsey) wurde für den Anstifter d Urheber des Rathes dazu gehalten“, schreibt sodann h der Cardinal Reginald Polus in seiner Apologie an Kaiser

---

[1]) Whether I have been the chief inventor or first mover of this matter unto your Majesty; for I am greatly suspected of all men herein. Cavendish, a. a. O. p. 219.

[2]) My Lord Cardinal, I can well excuse you herein. Marry, ye have been rather against me in attempting or setting forth thereof. Cavendish, a. a. O.

[3]) It was thought, that the Cardinal gave the chief occasion of all this mischief. Cavendish, a. a. O. p. 144.

[4]) Popular report. Hall, Chronicle, I. 728.

Karl V.[1]). Das Volk betrachtete ihn als den Urheber des ſtreites und all' des Unheiles, welches derſelbe in ſeinem G hatte. Er war daher in der Abteikirche von Leiceſter kaum ſetzt, ſo bezeichnete auch bereits das Volk, wie der kaiſerlich ſandte Euſtace Chapuis meldet, ſeine Begräbnißſtätte, wo au König Richard II. begraben lag, als „den Begräbnißort de rannen“[2]).

Ganz allgemein wird Wolſey ebenſo von den Autoren Zeit als Urheber des Eheſtreites bezeichnet. Zu den bereits angeführten Zeugniſſen, d. h. Tyndals[3]), Polydor Vergils, F fields, Ropers, Sanders, fügen wir noch die folgenden: den Collectanea Britannica im Vaticanarchiv find im 21. Bde. ein im Jahre 1531 verfaßter Bericht „De T Volseio Card. Eboracensi“, in welchem der Verfaſſer be ein engliſcher Adeliger, Richard Shelley, habe ihm ein vo ſelbſt verfaßtes Buch gezeigt, worin es hieß, Wolſey ſei de heber des Eheſtreites geweſen. „Da derſelbe“ (Wolſey), leſe da, „aus ungeheurem Haſſe gegen den Kaiſer und ſein Hau aus Vorliebe für Frankreich ſein haßerfülltes Herz auf di friedigung ſeiner Rachgier gerichtet hatte, ſo brachte er zuerſt Richard ſchreibt, dem Könige einen Scrupel bei, die Königin ſeine wahre Gattin nicht ſein, weil ſie zuvor mit ſeinem B verheirathet geweſen, indem das göttliche Geſetz, welches nich mal die höchſte Gewalt des Papſtes zu löſen vermöchte, dieſe biete“[4]). Die Stelle in der Schrift des Richard Shelley

[1]) Jnstigator et auctor consilii existimabatur. Polus, Apol. ad Cae ed. Quirini, I. 116.

[2]) Laquelle l'on commence deja a appeller la sepulture des t Depeſche vom 4. December 1530. Spanish Calendars, IV. 1. 1

[3]) Ueber die Wirkung ſeiner Schrift in London und die Strafe welcher die Verbreiter derſelben belegt wurden, vergleiche man die De Chapuis' vom 17. December 1530 (Spanish Calendars, IV. 1. n des venetianiſchen Geſandten Falier vom 8. December (Venetia lendars, IV. n. 639), und des Agenten des Herzogs Sforza vor land vom 16. December (a. a. O. n. 642).

[4]) Qui ingenti insuper in Caesarem stirpemque ejus odio . . . inc cum acrem animum ad vindictae cupiditatem intendisset, p regi scrupulum injecisse, Ricardus scribit, Reginam vera

welche hier hingewieſen wird — De prima causa Divortii — autet folgendermaßen: „Katharina wurde ſo aufgebracht, daß ſie en Gedanken faßte, die Macht Wolſey's zu ſchwächen; als jedoch ieſer dasſelbe merkte, beſchloß er, weil ihm von ſeinem Aſtrologen ſagt worden war, es drohe ihm ſeitens einer Frau Verderben, atharina zu ſtürzen u. ſ. w."[1]). In einem handſchriftlichen Werke n einem anonymen Verfaſſer „The Life of Henry VIII from he falling into love with Anne Boleyn to the death of queen atharine" wird das Nämliche geſagt. „Weil Wolſey", heißt es ier, „auf Seiten der Franzoſen ſtand und aus gewiſſen perſön-ichen Gründen auf den Kaiſer erbost war, ſo war er an erſter Stelle darauf bedacht, daß dem König ein Scrupel beigebracht ürde"[2]). Ferner ſeien auch noch der niederländiſche Hiſtoriograph Reteren[3]) erwähnt und Paul Jovius, welch' letzterer in ſeiner Descriptio Britanniae" ſchreibt: „Thomas Wolſey erklärte, die ngelegenheit der Entlaſſung Katharina's ſei eine Sache des billigſten echtes, weil nämlich die heiligen Geſetze es nicht erlaubten, daß die-nige, welche zuvor mit Arthur verheirathet geweſen war, nunmehr e Gemahlin Heinrichs ſei"[4]).

Ein ſehr wichtiges Zeugniß iſt ſodann dasjenige des Ge-ndten Karls V. am engliſchen Hofe, Mendoça, welcher in der epeſche vom 18. Mai 1527, in der die Eheſcheidungsfrage zum lererſten Male erwähnt wurde, Wolſey als Urheber derſelben be-ichnet[5]).

---

jugam ejus non esse posse ... Pocock, Records of the Reformation, II. 88.

[1]) Catharina ita stomachata est, ut de Vulseji potentia imminuenda cogitationem susciperet; quod ille cum sensisset, qui ab astrologo suo accepisset, sibi a muliere exitium imminere, de regina de gradu dejicienda consilium inivit. Vgl. die Stelle in Ranke's Engl. Geſchichte, I. 162. Anm.

[2]) He was the principal instigator, that a scruple was made. MS. Sloane, nr. 2495, fol. 3.

[3]) Meteren, Histoire des Pays-Bas, p. 20

[4]) Jovius, Descriptio Britan. ed. 1548. p. 21.

[5]) He sabido por cierto que este bueno del Legado por hechar el sello á todas sus maltadas travaja por descasar á la Reyna. Spanish Calendars, III. 2. n. 69. Vgl. die Depeſche vom 25. Mai; a. a. O. n. 75.

Auch Karl V. behauptete, daß Wolsey den Eheſtreit veranla
habe und zwar einzig und allein aus Haß gegen ihn ſelbſt. S
Gegenwart des engliſchen und des franzöſiſchen Geſandten, welche ih
im Januar 1528 eine Kriegserklärung ſeitens ihrer Könige üb
brachten, erklärte er, „daß Heinrich ſich zu dieſer Neuerung n
durch das nichtswürdige und ſchlechte Thun des Cardinals v
York habe verleiten laſſen, der aus Ehrſucht und Habſucht und w
er (Karl) ſeine in Italien ſtehende Armee nicht habe gebrauch
wollen, um den genannten Cardinal mit Gewalt zum Papſte
machen, wie er ihn durch Briefe ſeitens des (engliſchen) Köni
und durch eigenhändige Schreiben aufgefordert hatte, und auf di
Weiſe ſeinen Ehrgeiz und ſeine Habſucht nicht habe befriedig
wollen, ihn (Karl) nunmehr, wie er ſich mehrmals gerühmt ha
in ſolche Verlegenheiten bringen wollte, wie ſie ſeit hundert Jahr
nicht dageweſen ſeien“ [1]). Und bereits am 29. Juli 1527 hatte
an ſeinen Geſandten in London, Mendoça, geſchrieben, er habe
Heinrich ein Schreiben gerichtet, worin er ihm von ſeinem Vo
gehen gegen Katharina abgerathen und u. A. geſchrieben habe, „
ſei nicht wahrſcheinlich, daß dieſes Vorgehen von Sr. Hoheit ſell
herrühre, ſondern von Perſonen, welche gegen die Königin und il
ſelbſt (Karl) bös geſinnt ſeien“ [2]).

Es hatte ferner Katharina ſelbſt den Muth, jene ſchweren Vo
würfe vor Wolſey perſönlich zu erheben, als er ihr in Gemei
ſchaft mit dem päpſtlichen Legaten Campeggio nach deſſen Ankun
in England den erſten Beſuch machte. „Sie legte“, wie Harpsfie
berichtet, „die Urſache all' ihrer Drangſale Cardinal Wolſey z
Laſt und ſeinem tödtlichen Streite mit dem Kaiſer, den er unt
allen Fürſten Europa's am meiſten haßte und ſchmähte, weil
ſeinem unerſättlichen Ehrgeize nicht zu Dienſten ſein und denſelbe
nicht befriedigen wollte, als er danach ſtrebte, Papſt zu werden“ [3])

[1]) Il se laissast conduire à chose de si noveau exemple, s' il n' estoit par sinistre ou mauvaise information du Cardinal d' York etc. Depeſche des franzöſiſchen Geſandten bei Le Grand, a. a. O. III. 44.

[2]) Nor is it likely, that such proceedings originated with His Serenity but with persons who bear ill will towards the Queen and ourselves. Spanish Calendars, III. 2. n. 131.

[3]) Imputing the original of all her troubles to Cardinal Wolsey an to his deadly fewd against the Emperor. Harpsfield, a. a. O. p. 18

Das Nämliche berichten in Betreff dieſer Scene Vergilius Polyorus[1]) und der proteſtantiſche Chroniſt Hall, welch' letzterer erklärt, er habe ſeinen Bericht den ſchriftlichen Aufzeichnungen des Secretairs Campeggio's entnommen[2]). Nichtsdeſtoweniger bezweifelt Lingard die Richtigkeit dieſer Angabe[3]). Allein dieſelbe iſt nicht zu bezweifeln, denn der Geſandte Karls V., Mendoça, deſſen Quelle offenbar Katharina ſelbſt war, berichtete am 18. November 1528 an ſeinen kaiſerlichen Herrn[4]), die Königin habe zu dem Legaten (Wolſey) harte Worte geſprochen und ihm zu verſtehen gegeben, daß er die Urſache ihres ganzen Unglückes ſei.

Das wichtigſte und entſcheidende Zeugniß für unſere Behauptung iſt aber dasjenige Wolſey's ſelbſt. Zu wiederholten Malen brachte er ſich vor dem franzöſiſchen Geſandten du Bellay, er habe den Eheſtreit veranlaßt. Es ergibt ſich dieſes aus den Depeſchen des letzteren an den Premier Franz' I. Am 21. October 1528 berichtete dieſer: „Der Herr Legat ſagte mir folgendes: ‚Die Eheſcheidung ſei zuerſt von ihm angeregt worden zu dem Ende, um ewige Trennung zwiſchen den Häuſern von England und Burgogne hervorzurufen'[5]). Dahin zielte auch die Aeußerung, welche er (Wolſey) zu Compiegne der Königin (von Frankreich) gegenüber that, nämlich, daß, wenn ſie noch ein Jahr leben ſollte, alsdann auf der einen Seite eine ewige Verbindung, auf der anderen Seite aber einen ſolchen Zwieſpalt ſehen würde, wie ſie den größeren und tieferen nicht wünſchen könne, wobei er ſagte, ſie möchte dieſes Wort ihrem Gedächtniſſe einprägen, damit ſie zu geeigneten Zeit ſich daran erinnern könnte". Am 8. November ſchrieb derſelbe: „Wir kamen auf die Eheſcheidung zu ſprechen, wobei er (Wolſey) auf die große Trennung von dem Kaiſer hinwies, die daraus entſtehen würde und auf die dauernde Bekräftigung

[1]) A. a. O. L. 27. p. 85. [2]) Chronicle, p. 755.

[3]) History of England, IV. 516. A. 1.

[4]) The Queen spoke some angry words to the resident Legate, hinting that he was the cause of all her misfortunes. Spanish Calendars, III. 2. n. 586.

[5]) Ce dict mondict sieur le Legat . . . Les premiers termes du divorce ont este mis par luy en avant, afin de mettre perpetuelle separation entre les maisons d'Angleterre et de Bourgogne. Le Grand l. c. III. 186.

unſeres Freundſchaftsbundes, was Alles ganz und gar nach ſeinen Plänen und ſeiner Politik ſei“[1]). Am 29. Mai 1529 hören wir von ihm, es ſei ganz ſicher, daß, wenn die Hochzeit (mit Anna Boleyn) nicht zu Stande käme, dieſes den vollſtändigen Sturz des Legaten herbeiführen werde. Als Grund dafür wird angegeben, er (Wolſey) habe ſeinem Herrn fortwährend ſo große Verſicherungen auf einen ihm günſtigen Erfolg in der Eheſcheidungsfrage gegeben und zugeredet, die Angelegenheit mit ganzer Energie zu betreiben, ohne Rückſicht auf die Entzweiung mit dem Kaiſer und den Bruch der langjährigen Freundſchaft mit ihm. Dann fügte du Bellay bei: „Monſeigneur, Sie wiſſen, wie viel der Herr Legat für ſie (d. h. das franzöſiſche Königspaar) gethan hat, um für ſie dieſen günſtigen Frieden und dieſe fortdauernde Freundſchaft mit ſeinem Herrn zu erwirken, wofür er, wie Sie wiſſen, gar keinen anderen Lohn verlangt hat, als daß ſie die Eheangelegenheit betreiben möchten, woran er ſelbſt immer gearbeitet hat, um für immer die Verbindung zwiſchen jenen zwei Häuſern zu zerreißen und zwar auf eine Weiſe, als ob das ihr eigenes Werk ſei“[2]).

Daß Wolſey der Urheber des Eheſtreites war, zeigte er ſodann auch durch ſein ganzes Verhalten nach ſeiner in Folge ſeines Sturzes herbeigeführten Bekehrung. Sein Haß gegen Katharina, die unglückliche Königin, war verſchwunden. Die Linderung ihrer ſchrecklichen Leiden und Peinen, deren Urſache er geweſen war, die Aenderung ihrer furchtbaren Lage war von jetzt an der Gegenſtand ſeiner eifrigſten Sorgfalt und ſeiner emſigſten Bemühungen. Er wollte ſeine Miſſethat wieder gut machen. Zu dieſem Zwecke ſuchte er zunächſt eine Annäherung an den kaiſerlichen Geſandten, Euſtace Chapuis, um durch ihn eine Verſöhnung mit Karl V. herbeizuführen[3]). Er verſprach, ſein Möglichſtes thun

[1]) Nous vinsmes tomber sur ce Divorce, monstrant luy (Wolſey) la grant disjonction, qui en viendra avec l'Empereur .... qui sera entierement selon ses desseins et entreprises. A. a. O. III. 200.

[2]) Que ... ils voulsissent prendre en main l'affaire de ce mariage, que luy mesme a toujours procuré pour rompre a jamais la conjonction des deux Maisons comme si c'estoit leur propre fait. A. a. O. III. 218 f.

[3]) Vgl. die Depeſchen Chapuis' vom 23. April 1530 (Spanish Calendars IV. 1. n. 290), vom 15. Juni (n. 354). vom 20. Aug. (n. 411).

i wollen, um Katharina wieder die verlorene Stellung zu ver-
jaffen; sein Glück, seine Ehre wie seine Ruhe hange davon ab[1]),
ß er Eustace Chapuis erklären. Da er keine Macht besaß, so
ünschte er wenigstens mit seinem guten Rathe zu helfen und bat
ıher, man möge ihm über die Lage Katharinas Mittheilungen
achen. Täglich zog er Erkundigungen über sie ein und ermunterte
n kaiserlichen Gesandten, mit Energie vorzugehen[2]). Im Ge-
imen war er aber bestrebt, wieder Macht und Einfluß zu er-
ngen, um Katharina für die schlimmen Folgen seines Verbrechens
enugthuung zu verschaffen. Allein es war ihm nicht mehr be-
ieden, den Stein, den er selbst in Bewegung gesetzt hatte, in
inem Laufe zu hemmen und die Verheerungen derselben abzuwen-
n. Schon glaubte er dem Ziele seiner Hoffnungen und sehn-
hsten Wünsche ganz nahe zu sein[3]), da enthüllte ein von seinen
inden erkaufter Verräther seine Geheimnisse und der König erließ
ien Haftbefehl gegen ihn. Als er sodann als Gefangener nach
ndon geführt, jedoch in Leicester von einer tödtlichen Krankheit
fallen wurde, da bat er auf seinem Sterbebette Kingston, den
ouverneur des Towers, ihn dem Könige zu empfehlen und zu-
ich denselben zu bitten, sich Alles in's Gedächtniß zurückzurufen,
s zwischen ihnen beiden verhandelt worden war, besonders in
etreff der guten Königin Katharina[4]). Alsdann sprach
von der Entschiedenheit Heinrichs, von dessen Hartnäckigkeit in
r Verfolgung eines von ihm gefaßten Planes: „Er will lieber
: Hälfte seines Reiches verlieren als erleben, daß sein Wille auch
r im Geringsten nicht erfüllt werde und was man ihm einmal
den Kopf gesetzt hat, das kann man nie mehr daraus fortbringen;
) versichere Sie, ich habe drei Stunden vor ihm gekniet, um ihn
ı überreden, von seinen Gelüsten abzulassen, ohne jedoch etwas

[1]) Car de la deppend son bien, honeur et repose. Depesche vom 15. Juni.

[2]) Vgl. die Anm. 3 Seite 416 citirten Stellen.

[3]) Vgl. hierüber die Depeschen Chapuis' vom 15. Juni (a. a. O. n. 354), 13. November (a. a. O. n. 492), 27. November (a. a. O. n. 509) und Le Grand, a. a. O. III. 369, 529.

[4]) To call to mind all things, that have passed between us, especially regarding good queen Katherine. Cavendish, Life of Wolsey, ed. Singer, p. 387.

über ihn zu vermögen“[1]). Der ganze Inhalt dieser Worte sterbenden Wolsey paßt zu so manchen Einzelheiten aus s Leben, die wir kennen, daß man berechtigt ist, darin ein reumü Bekenntniß seiner Missethat gegen Katharina zu erblicken und eine Bestätigung der Angabe der obigen Autoren, Wolsey Heinrich VIII. den „Scrupel“ in Betreff der Gültigkeit seine mit Katharina eingegeben[2]).

Endlich führen wir noch an, daß Heinrich VIII. vor E Chapuis, dem Gesandten Karls V., einmal, im vollen Wider mit seiner oben angeführten Behauptung vor den Legaten im So 1529, erklärt hat, daß er nicht der Urheber des Ehestreites ge und daß sich die gegentheilige Behauptung niemals würde be lassen[3]). Chapuis schenkte diesen Worten des Königs Gla denn er bezeichnete Wolsey als den Hauptbeförderer und Ur der Ehescheidung[4]).

Auf Grund alles Vorstehenden dürfen wir es feststehend betrachten, daß Wolsey der intellectuell heber des Ehestreites Heinrichs VIII. gewesen ist.

Die Absicht, die Wolsey hierbei verfolgte, war, ewige F schaft zwischen England und Deutschland, beziehungsweise dem K hause, und ewige Freundschaft zwischen ersterem und Fran herbeizuführen. Der allmählige Umschwung in den bis zum 1525 vorhandenen freundschaftlichen Beziehungen zwischen En und Deutschland, an deren Stelle in der Folge eine en französische Allianz trat, und die feindselige Haltung, die En später Karl V. gegenüber einnahm, war einzig und allein das Wolsey's. Es ergibt sich dieses aus den oben bereits angefü Depeschen des französischen Gesandten, des Vertrauten des engl Kanzlers. Wir hören dieses aber auch noch von anderer

[1]) What matter ye put in his head. ye shall never put it again. A. a. O.

[2]) Vgl. über Wolsey's Fall und Sinnesänderung The Month Januarheft.

[3]) Quil ne se trouvera, quil ayt jamais fait part su celluy. De vom 8. October 1529. Spanish Calendars, IV. 1. n. 182.

[4]) Principal Promoteur et brasseur de ce Divorce. Vgl. diese De bei Le Grand, Lettres au docteur Burnet sur l' Histoire des riations etc. Paris, 1689, p. 14.

Nach dem Sturze Wolsey's erklärte der Herzog von Norfolk vor em Geſandten Karls V., daß das ganze böſe Mißverſtändniß, elches zu den früheren (feindlichen) Zuſtänden geführt hatte, einzig nd allein der falſchen Politik derjenigen zur Laſt gelegt werden üſſe, welche damals die Regierung in der Hand hatten, die ügen und oft noch viel mehr erfanden und oft nach ihrem eigenen illen und eigener Verantwortung handelten, ſo daß der König it einem ſolchen Verfahren oft unzufrieden war[1]). Es war darunter olſey gemeint, der England in eine gegen den Kaiſer Karl V. richtete Politik fortzureißen ſuchte und dieſes auch erreichte, und war gegen den Willen der übrigen Mitglieder des königlichen Rathes nd des geſammten engliſchen Volkes. Die Depeſchen des kaiſerlichen eſandten Mendoça aus dem Jahre 1527[2]) ſind Belege hierfür, ch mehr jedoch die Berichte des Geſandten Franz' I., der am . Februar 1528 ſchrieb: „Ich glaube, daß Wolſey der Einzige t, der in England den Krieg (gegen Karl V.) will"[3]), und am 3. Februar: „Glauben Sie mir, es iſt keine Kleinigkeit, eine ache gegen alle Andern zu vertreten und dabei auch noch Unehre haben"[4]).

Alles dieſes geſchah aus Haß gegen Kaiſer Karl V. und in er Abſicht, Rache an ihm zu nehmen. Auf jegliche Weiſe war olſey beſtrebt, denſelben bei dem engliſchen Volke verhaßt zu achen. Am 25. Mai 1527 ſchreibt Mendoça: „Wolſey reizt das ngliſche Volk zum Krieg mit Spanien auf"[5]), und am 25. October: Nun iſt er damit beſchäftigt, Alles zu ſagen und zu thun, was er Sache des Kaiſers Schaden bringen kann"[6]). Der franzöſiſche eſandte aber berichtet am 9. December: „Sonſt überall thut der

[1]) Vgl. die Depeſche Chapuis' vom 25. October 1529. Spanish Calendars, IV. 1. n. 194.

[2]) Vgl. die Depeſchen vom 18. März, 9., 18. u. 25. Mai 1527. A. a. O. III 2. nn. 37. 66. 69. 75.

[3]) Je pense quil est le seul su Angleterre, qui veut la guerre. Le Grand, III. 81.

[4]) A. a. O. III. 86. Vgl. auch More, English Workes, fol. 1436; Hall, Chronicle, pp. 73. 76.

[5]) Wolsey is exciting the people to war. Spanish Calendars, III. 2. n. 75.

[6]) Now he busies himself in saying aud doing all he possibly can, to injure the Emperor's cause. A. a. O. n. 224.

Herr Legat Alles, was er kann, um den Kaiser verhaßt un König von Frankreich beliebt zu machen“[1]). Wolsey gebrauch schmählichsten Ausdrücke gegen Karl V. Er nannte ihn einen „ lichen Lumpenkerl“, einen „betrügerischen Buben“, einen „ würdigen Menschen“, einen „Schurken von vollendeter Schurke Er trug sich selbst mit dem Gedanken, den Kaiser durch Clemens absetzen zu lassen. In den Instructionen an seine Creatur St Decan der römischen Rota, vom 9. Januar 1528 heißt es, er den Papst auffordern, die Einnahme Roms durch die kaiser Truppen auf jede Weise und mit Hülfe der Canones und Schleuderung der kirchlichen Strafen gegen sie und ihre Au geber und Begünstiger in einer Weise zu rächen, daß sie in Z ein warnendes Beispiel für Alle seien, welche es noch einmal sollten, gegen den Stellvertreter Jesu Christi und den aposto Stuhl solche Missethaten zu unternehmen“[3]).

Um den Bruch noch zu erweitern und ewige Feindschaft zu England und dem Kaiserhause zu stiften, warf er alsdann die scheidungsfrage auf. Es war, wie Mendoça richtig bemerkt seinen Nichtswürdigkeiten die Krone aufzusetzen, daß er arbeitete, die Königin von Heinrich VIII. zu scheiden[4]). Das liche berichtet, wie wir oben gehört haben, der französische Ge du Bellay.

Denn an und für sich war der Schlag, den Wolsey gegen Katharina zu führen gedachte, d. h. ihre eigene Degrad zu einer langjährigen Blutschänderin und die ihrer Tochter zu Bastard, ein Schimpf und Hohn für Karl V., ihren Neffen für das ganze kaiserliche Haus. In diesem Lichte faßte der

---

[1]) En tous aultres actes mondict sieur le Legate faict ce qui pour tourner le dit Empereur en haine et le Roy en a Le Grand, III. 233.

[2]) Ribault belistre — garçon trompereau — homme de néant — en toute perfection de villenage. A. a. O. pp. 63. 64.

[3]) Die Instructionen sind gedruckt in Pocock, Records of the R mation, I. 42. Vgl. dazu die Depeschen du Bellay's bei Le Gr III. 64. 77.

[4]) Por hechar el sello todas sus maldades .. travaya por des á la Reyna. Depesche vom 18. Mai 1527. Spanish Calen II. 2. n. 69.

ngelegenheit auf, wenn er am 5. Juli 1528 an Mendoça
): „Ihre Sache iſt unſere Sache und wir betrachten dieſelbe
lche“[1]). Weiterhin aber bildete die Trennung dieſer Ehe ein
in der Rachepolitik Wolsey's gegen den Kaiſer. Denn das
e Ziel nach Trennung der Ehe mit ihr war für ihn eine
Heirath Heinrichs VIII. mit einer franzöſiſchen Prinzeſſin.
aber ſollte nur das Mittel ſein, um die Verbindung mit
reich noch feſter und inniger zu machen und durch dieſe
esgenoſſenſchaft hoffte er in den Stand geſetzt zu werden,
Rache an Karl V. zu befriedigen. Auch dieſes hören wir
dem franzöſiſchen Geſandten. Denn am 20. Auguſt 1528
)t dieſer: „Seine wahre Abſicht bei der Aufwerfung der Ehe-
ungsfrage war, im Falle, daß die Sache ſo weit gedeihen
, wie es jetzt den Anſchein hat, daß ſie dorthin kommen
, mit Madame Rénée wieder in Beziehungen zu treten“[2]).
Wolsey die Abſicht hatte, Heinrich VIII. mit einer fran-
ıen Prinzeſſin zu verheirathen, bezeugen auch der Proteſtant
al[3]), Polydor Vergil[4]), Hall[5]), Harpsfield[6]), Roper[7]),
ıdiſh[8]), der Verfaſſer des Berichtes De Thoma Volseio Car-
i Eboracensi im Vatican[9]), ſowie auch der venetianiſche Ge-
e am engliſchen Hofe Falier in ſeinem Rapport vom 10. No-
er 1531[10]).

Daß aber, wie oben durch Karl V. geſagt wurde, der Grund
Feindſchaft und Rachſucht Wolsey's gegen den Kaiſer in der
ıng des letzteren bei der Papſtwahl nach dem Tode Hadrian VI.
ıchen iſt, d. h. in der Weigerung Karl V., dem engliſchen

Her cause is ours and we hold it as such. A. a. O. n. 483.

Sa vraye fantaisie n' estoit que ce faisant ce Divorce, les choses en vinssent où elles montrent de venir et quil voulist retomber sur Madame Rénée. Le Grand, III. 175.

Practyse of Prelates, 230.

Chronicle, 728.

The Life of Sir Thomas More, 30.

Cavendish, Life of Wolsey, 182. — Er bezeichnete es als Gerede der Leute.

Pocock, Records of the Reformation, II. 88.

Venetian Calendars, IV. n. 664. Das Original ſiehe bei Ranke, Engl. Geſchichte, I. 161. A. 1.

[4]) Histor. Angl. 83.

[6]) A Treatise etc. 175.

anzler den päpstlichen Thron zu verschaffen, wird auch von Seite zugegeben[1]).

III. Noch müssen wir eine dritte Ansicht über die inte Urheberschaft des Ehestreites Heinrichs VIII. anführen. (Reginald Pole bezeichnet Anna Boleyn als die Urhebe selben und schreibt hierüber wie folgt: „Sie sandte ihre gewichtige Theologen, welche erklärten, es sei dir (Heinrid nicht nur erlaubt, deine Gattin zu entlassen, sondern sag sündigest schwer, wenn du sie auch nur einen Augenblick lä hieltest, und vorhielten, daß, wenn du dieselbe nicht auf d entlassen solltest, du dich einer überaus schweren Beleidigun schuldig machest. Dieses ist der Anfang der ganzen Gesch Auf Grund dieser Darstellung nimmt Lingard[3]) an, Anna sei der intellectuelle Urheber des Ehestreites gewesen. neuestens die englische katholische Zeitschrift The Month[4]) Annahme steht im Widerspruch mit dem oben Bewiesenen, Wolsey der Urheber gewesen ist. Nun sind wir allerdings sicht, daß der König nur durch Anna Boleyn zur Einleit Ehestreites bewogen worden ist; noch mehr, wir glauben se sie ihm das von Pole mitgetheilte Argument hat vorbring Allein die Autorschaft desselben gebührt ihr sicherlich ni schreiben dieselbe auf Grund des Vorstehenden Wolsey z wir glauben, daß einzig und allein Anna Boleyn den practischen Bethätigung desselben veranlaßt hat.

Natürlich konnten die Absichten Wolsey's nicht lang bleiben. Der König holte sich Rath bei Anderen; der K

---

[1]) Ueber die Bemühungen Wolsey's, nach dem Tode Leo's Hadrians VI. mit Hülfe Karls V. Papst zu werden, Letters and Papers etc. Vol. III. Praef. p. CLXX p. CCCLXXX.

[2]) Illa ipsa sacerdotes suos, graves theologos, misit, tibi licere affirmarent uxorem dimittere. sed grav care dicerent, quod punctum ullum temporis eam re continuo repudiares, gravissimam Dei offensione Hic primus totius fabulae exorsus fuit. Polus, P Defensione, fol. LXXVI.

[3]) Hist. of Engl. IV. 480. A. 2.

[4]) Jahrg. 1882, Heft v. September.

Colloquien mit Gelehrten. Anna Boleyn, der Geliebten des Königs, mußte bekannt werden, was Wolsey im Schilde führte. Sie machte ich die Pläne desselben zu Nutzen. Sie ließ Heinrich die bekannte rklärung überschicken, daß sie ihm nicht anders denn als recht- äßige (!) Gattin angehören wolle und daß er, um zu diesem Ziele gelangen, seine Ehe mit Katharina trennen lassen müsse. Dabei rwerthete sie das Argument seines geistlichen Kanzlers.

In der That, „dieses war der erste Beginn der ganzen Ge- ichte". Hätte sich Anna Boleyn den Leidenschaften des Königs illfährig gezeigt, dann würden wir, trotz aller Bemühungen des nzlers Wolsey, vielleicht nie etwas von einer Ehescheidung ge- rt haben. Allein ihr Ehrgeiz ließ dieses nicht zu. Die wahn- nige Leidenschaft Heinrichs verlangte Befriedigung. Es war aber eses Ziel nur durch eine Trennung seiner Ehe mit Katharina zu reichen.

Vom abſoluten Leben.

Von Prof. F. A. Stentrup S. J.

Mit Recht bemerkt der h. Thomas[1]), man müſſe, um ſich einen richtigen Begriff vom Leben zu bilden, ſein Augenmerk auf diejenigen Weſen richten, die von Allen als lebende bezeichnet werden, und das Merkmal feſtzuſtellen ſuchen, deſſen Vorhandenſein ſich als beſtimmenden Grund dieſer Bezeichnung erweiſe. Nur ſo ja läßt ſich jener erſte Begriff vom Leben gewinnen, der zum Ausgangspunkte für eine wiſſenſchaftliche Unterſuchung über daſſelbe dienen kann. Auch darin wird wohl kaum Jemand dem h. Thomas widerſprechen wollen, daß die ſinnbegabten Weſen es hauptſächlich ſeien, von denen mit ausnahmsloſer Allgemeinheit das Leben ausgeſagt werde. Unterſuchen wir alſo ein wenig näher, was uns bewegt, einem ſinnbegabten Weſen den Namen eines lebenden beizulegen.

„Wir fangen an", ſchreibt der h. Thomas, „von einem ſinnbegabten Weſen zu ſagen, daß es lebe, wenn es aus ſich heraus eine Bewegung zu haben beginnt; und ſo lange halten wir an dieſer Ausſage feſt, ſo lange eine ſolche Bewegung an ihm wahrgenommen wird. Sobald es aber aus ſich heraus keine Bewegung mehr beſitzt, ſondern nur mehr durch ein Anderes bewegt wird, nennen wir es todt, weil des Lebens beraubt. Woraus ſich denn ergibt, daß diejenigen Weſen im eigentlichen Sinne lebende ſind, die ſich ſelbſt auf irgend eine Art bewegen, möge man nun die Bewegung im ſtrengen Sinne faſſen, in wiefern ſie allmälige zur

[1]) P. 1. q. 18. a. 1.

Wirklichkeit voranschreitende Verwirklichung des Unvollendeten besagt, oder möge man sie im weitern Sinne verstehen, in wiefern sie auch die Wirklichkeit des Vollendeten bedeutet, wie Denken und Fühlen Bewegungen genannt werden; daß somit alle Wesen als lebende rachtet werden, die sich selbst zu irgend einer Bewegung oder Thätigkeit bestimmen; diejenigen aber, zu deren Natur es nicht gehört, sich selbst zu einer Bewegung oder Thätigkeit zu bestimmen, en Namen lebender Wesen höchstens in bildlicher und übertragener Weise erhalten können" [1]). Geben wir mit andern Worten den Gedankengang des h. Thomas wieder, so wäre er etwa folgender: Als Leben im Allgemeinen haben wir das anzusehen, was uns ein Unterscheidungsmerkmal zwischen dem Lebenden und Leblosen wird, oder, was uns als objektiver Grund bewegt, das Eine für lebend, das Andere für nicht lebend und leblos zu erklären. Nun unterscheiden wir aber dadurch das Lebende vom Leblosen, daß enes uns als Prinzip einer Bewegung oder Thätigkeit erscheint, die sich in ihm selbst vollzieht, während dieses sich als solches Prinzip nicht darstellt; und was uns dazu bestimmt, ein Wesen en Lebenden beizuzählen, ein anderes hingegen in die Classe der eblosen zu versetzen, ist einzig die Wahrnehmung, daß in dem inen eine Kraft sich äußert, in sich selbst thätig zu sein; das andere ber nur mit dem Vermögen begabt ist, durch eine von einem ußern Prinzipe geweckte Thätigkeit auf andere von ihm unterschiedene Wesen einzuwirken. Wir dürfen also das Leben im Allgemeinen als eine Eigenthümlichkeit des Seins auffassen, vermöge erer es Prinzip einer Thätigkeit ist, die in ihm selbst sich vollzieht; oder, was auf dasselbe hinausläuft, vermöge derer es zugleich Prinzip und Subjekt, Grund und Träger einer Thätigkeit ist.

Um nun mit Zugrundelegung dieses Begriffes zur Idee des bsoluten Lebens vorzudringen, haben wir nur die Bedingung aufzusuchen, unter der ein Sein mit absoluter Vollendung Prinzip nd Subjekt seiner Thätigkeit ist.

[1]) S. Th. a. a. O. Kürzer faßt sich der h. Lehrer in seinem Commentar zum zweiten Buche des Aristoteles de anima lect. 1., indem er schreibt: „Propria ratio vitae est ex hoc, quod aliquid est natum movere se ipsum, large accipiendo motum, prout etiam intellectualis operatio motus quidam dicitur. Ea enim sine vita esse dicimus, quae ab exteriori tantum principio moveri possunt".

Da ein Wesen nur als Form- und Zweckbestimmtes thätig sein kann, hängt sein Verhältniß zu seiner Thätigkeit nicht allein vom Verhältniß zur Setzung derselben ab, sondern auch, und zwar in erster Linie, vom Verhältniß zur eigenen Form- und Zweckbestimmtheit, indem ja diese die innern Vorbedingungen jener sind, und durch sie das thätige Wesen selbst die Wirklichkeit des Thätigseins erlangt. Wir können demnach eine dreifache Rücksicht unterscheiden, unter der ein Wesen auf seine Thätigkeit als Prinzip bezogen werden kann; es kann nämlich den Grund derselben in sich enthalten bezüglich der Setzung, bezüglich der Form, durch welche, und bezüglich des Zweckes, wegen dessen es thätig ist. Soll also ein Wesen schlechthin und im unbeschränkten Sinne Prinzip seiner Thätigkeit genannt werden, dann ist es unumgänglich nothwendig, daß es nicht nur den Grund der Setzung derselben, sondern auch den Grund seiner Form- und Zweckbestimmtheit mit Ausschluß jeder Abhängigkeit von einem außer ihm liegenden Prinzip in sich trage; oder kürzer, daß es unter den drei eben angeführten Rücksichten Prinzip und nur Prinzip sei, d. h. nicht allein unter jeder wahrhaft bestimmend erscheine, sondern auch unter keiner als irgendwie bestimmt von einem Andern gedacht werden könne.

Vor Allem können somit jene Wesen nie schlechthin als Prinzip ihrer Thätigkeit betrachtet werden, die sich zwar selbst ihre Thätigkeit geben, aber durchaus nicht Grund der Form- und Zweckbestimmtheit sind, die das thätige Prinzip, als solches, innerlich und wesentlich vollenden. Es gehören dahin alle Wesen, denen man das rein vegetative Leben zuschreibt, und die man zum Pflanzenreiche rechnet. Sie sind sämmtlich von innen heraus thätig, und setzen ihre Thätigkeit selbst, aber die Form sowohl, durch welche sie thätig sind, als auch der Zweck, wegen dessen sie thätig sind, sind ihnen von der Natur bestimmt; und sie sind deshalb ebenso wenig Grund ihrer Form- und Zweckbestimmtheit, als sie der Grund ihrer Natur und ihres Seins sind.

Auch dürfen wir diejenigen Wesen nicht schlechthin als Prinzip ihrer Thätigkeit ansehen, deren Thätigkeit sich zwar bis zur Form erhebt, durch welche sie thätig sind, jedoch auf den Zweck, wegen dessen sie thätig sind, nicht ausdehnt. Denn auch sie vermögen nicht der Totalgrund ihrer Thätigkeit zu sein, weil sie der Grund ihrer Zweckbestimmtheit nicht sind, sondern diese vielmehr als eine Be-

stimmung der Natur mit ihr erhalten. Wesen dieser Art sind die Thiere. Sie besitzen, weil sinnbegabt, eine Form-bestimmende Thätigkeit, indem die Sinneswahrnehmung (deren Grund, wenn auch nicht ohne vorausgehende Einwirkung eines körperlichen Gegenstandes, dennoch sie selbst sind), die Form ist, durch welche sie thätig sind; allein, weil sie nur sinnbegabt, nicht aber mit Vernunft ausgerüstet sind, mangelt ihnen jede Zweck-bestimmende Thätigkeit. Möge also immerhin ihre Formbestimmtheit, in wiefern dieselbe der Thätigkeit die letzte Wirklichkeit verleiht, ihren Grund in ihnen haben, so kann doch ihre Zweckbestimmtheit ihren Grund in keiner Weise in ihnen, sondern nur in einem Andern haben.

Von jenen Wesen allein läßt sich mit Recht schlechthin aussagen, daß sie das Prinzip ihrer Thätigkeit sind, deren Thätigkeit auch den Zweck noch umfaßt, und deshalb nicht nur als Form-bestimmend, sondern auch als Zweck-bestimmend sich erweist. Denn, da sie der Grund ihrer Form- und Zweckbestimmtheit sein können, und sie der Grund ihrer Thätigkeit bezüglich aller wesentlichen Momente, welche denselben in seiner Integrität ausmachen, und folglich Prinzip der Thätigkeit schlechthin. Kaum brauchen wir zu bemerken, daß zur Klasse dieser Wesen keine andern außer den vernunftbegabten gehören können. Liegt es ja auf der Hand, daß Zweckerfassung, die der Zweckbestimmung vorausgehen muß, nur Sache der Vernunft zu sein vermag. Aber wenn die vernunftbegabten Wesen als Prinzip der Thätigkeit schlechthin gelten dürfen, so dürfen wir darum noch nicht glauben, daß sie es nothwendig in unbeschränktem Sinne und in absolut vollkommener Weise sind. Denn damit ein Wesen auf diese Weise Prinzip seiner Thätigkeit sei, genügt es nicht, wie wir schon oben sagten, daß unter der dreifachen Rücksicht, unter welcher es auf seine Thätigkeit bezogen werden kann, in der That Prinzip sei, sondern es wird erfordert, daß es ihr gegenüber nur Prinzip sei, und somit unter keiner Rücksicht als irgendwie von einem Andern bestimmt gedacht werden könne und müsse. Und gewiß, wäre z. B. ein Wesen bezüglich seiner Formbestimmtheit zwar bestimmend, aber nur kraft einer vorhergehenden von einem Andern empfangenen Bestimmung, so würde doch wohl Niemand behaupten wollen, daß es in unbeschränktem Sinne und in absolut vollkommener Weise Prinzip seiner Thätigkeit sei, indem es ja offenbar den Grund seiner Formbestimmtheit nicht

ganz in sich, sondern theilweise in einem Andern, und mit wesentlicher Abhängigkeit von ihm, enthalten würde. Doch es wird dies aus dem Folgenden klarer werden.

Wir stellen also den Satz auf: Ein Wesen ist dann allein in unbeschränktem und absolutem Sinne, oder was auf das Gleiche hinausläuft, nur Prinzip bezüglich seiner Thätigkeit, wenn sowohl seine Thätigkeit, als auch die Form, durch welche es thätig ist, und der Zweck, wegen dessen es thätig ist, sein Sein selbst ist. Suchen wir denselben im Einzelnen zu beweisen.

Damit ein Wesen (behaupten wir an erster Stelle), seiner Thätigkeit gegenüber nur Prinzip sei, muß es durch sein Sein Thätigkeit sein. Denn, wenn ein Wesen seine Thätigkeit nicht ist, sondern dieselbe nur hat, so kann es offenbar nur Grund seiner Thätigkeit sein, insofern diese als gesetzte, nicht aber, insofern sie als setzende betrachtet wird. Könnte es doch nur dadurch Grund dieser sein, daß es durch sein Sein setzende Thätigkeit wäre. Nun kann aber kein Wesen durch sein Sein setzende Thätigkeit sein, ohne zugleich durch dasselbe gesetzte Thätigkeit zu sein, und somit seine Thätigkeit nicht zu haben, sondern zu sein. Denn, wenn ein Wesen durch sein Sein setzende Thätigkeit ist, so kann es in ihm keine Unterscheidung zwischen der Thätigkeit in Potenz und der Thätigkeit in Wirklichkeit geben. Mit dieser Unterscheidung aber steht und fällt die Unterscheidung zwischen der gesetzten und setzenden Thätigkeit in einem Wesen. Wie soll aber ein Wesen bezüglich seiner Thätigkeit ausschließlich Prinzip und in keiner Weise von einem Andern bestimmt sein, wenn es nur Grund der gesetzten, nicht aber der setzenden Thätigkeit ist? Gilt es denn nicht als unumstößliches Axiom, daß der Grund des Grundes mit Auszeichnung Grund des Begründeten ist?

Fügen wir noch einen andern Grund hinzu. Die Thätigkeit eines Wesens wurzelt in seiner Natur, und hängt von seinem Sein als von einem bestimmenden Prinzipe ab. Soll also ein Wesen im vollen Sinne des Wortes der Grund seiner Thätigkeit sein, so muß es den Grund seines Seins in sich enthalten. Nun ist aber das Wesen, das den Grund seines Seins in sich enthält, das reine Sein mit Ausschluß jedes Nicht-Seins; die reine Wirklichkeit mit Ausschluß jeder Potenz: und folglich mit absoluter Nothwendigkeit durch sein Sein die Thätigkeit selbst. Es ist also unmög-

ich, daß ein Wesen bezüglich seiner Thätigkeit nur Prinzip sei, ohne irgendwie von dem bestimmenden Einfluß eines Andern abzuhängen, wenn es seine Thätigkeit nur hat, aber nicht ist, oder wenn nicht sein Sein seine Thätigkeit ist.

Nicht schwieriger ist es, den zweiten Theil unserer obigen Behauptung darzuthun, daß nämlich ein Wesen nur unter der Bedingung das von jedem Andern unabhängige Prinzip seiner Thätigkeit sein kann, daß es durch sein Sein die Form ist, durch welche es thätig ist. Vorerst ergibt sich dieses schon daraus, daß ein Wesen, wenn es nicht durch sein Sein die Form ist, durch welche es thätig ist, unmöglich durch sein Sein seine Thätigkeit zu sein vermag, indem die Unterscheidung der Thätigkeitsform von dem Sein ohne Unterscheidung der Thätigkeit von demselben undenkbar ist, und die Einheit jener Form mit dem Sein nicht so sehr eine Folge, als vielmehr die Voraussetzung der Einheit der Thätigkeit mit ihm ist. Außerdem muß jedes Wesen, das nicht die Form ist, durch welche es thätig ist, als bestimmt und bewegt gedacht werden. Denn, weil es die Formbestimmtheit seiner Thätigkeit erst durch seine Thätigkeit erlangt, so geht nothwendig der Thätigkeitsform, deren Prinzip es ist, eine Thätigkeitsform voran, deren Prinzip es weder ist noch sein kann; nämlich die Form der Thätigkeit, durch welche das Wesen sich selbst die Formbestimmtheit gibt, und folglich die Form des Seins, in dem diese Thätigkeit wurzelt. Oder, um das Gleiche anders auszudrücken, die Thätigkeitsform, welche ein thätiges Wesen sich selbst gibt, kann niemals die ganze Form sein, durch welche es thätig ist. Ist sie ja bedingt sowohl durch die Form der Form-gebenden Potenz, als auch durch die Form des Seins, aus dem diese Potenz entstammt. Es kann also ein Wesen, das sich selbst die Thätigkeitsform gibt, bezüglich der Form, durch welche es thätig ist, nie rein bestimmend sein, sondern kann sich ihr gegenüber nur mit Abhängigkeit von andern Formen, durch die es selbst bestimmt wird, bestimmend verhalten.

Was wird nun aber erfordert, damit ein Wesen durch sein Sein die Form sei, durch welche es thätig ist? Um auf diese Frage zu antworten, halte man sich vor Augen, daß es keine Thätigkeitsformen gibt, die ein Wesen sich selbst verleihen könnte, außer der sinnlichen Wahrnehmung und dem intellektiven Denken; und daß ein Wesen niemals Grund der Formbestimmtheit seiner Thä-

tigkeit sein kann, wenn diese nicht sensitiver oder intellektiver Natur ist. Denn daraus gelangen wir sofort zu dem Schlusse, daß ein Wesen, um durch sein Sein die Form zu sein, durch welche es thätig ist, durch dasselbe entweder sinnliche Wahrnehmung oder intellektives Denken sein muß. Daß kein Wesen durch sein Sein sinnliche Wahrnehmung sein könne, sieht man unschwer ein. Denn, um davon zu schweigen, daß sinnliche Wahrnehmung wesentlich Wirklichkeit einer vorausgehenden Potenz ist und nur durch bestimmenden äußern Einfluß zu Stande kommen kann, ist sowohl eine sinnliche Wahrnehmung, die, wie es doch hier der Fall sein müßte, die Wahrnehmung alles sinnlich Wahrnehmbaren wäre, als auch ein Sein, durch welches ein Wesen eine derartige Wahrnehmung wäre, ein offener Widerspruch. Es muß somit als ausgemacht gelten, daß ein Wesen, um durch sein Sein die Form zu sein, durch welche es thätig ist, intellektives Denken oder vielmehr intellektiver Gedanke schlechthin sein muß. Ich sage, „vielmehr intellektiver Gedanke", weil das Denken nur als Gedanke im eigentlichsten Sinne Form ist. Wenn wir also auch ganz davon absehen wollen, daß ein Wesen durch sein Sein intellektives Denken gar nicht sein kann, ohne zugleich durch dasselbe intellektiver Gedanke zu sein, so muß es doch, um die Form zu sein, durch die es thätig ist, durch sein Sein ebenso intellektiver Gedanke, als intellektives Denken sein. So aber muß es durch sein Sein intellektives Denken und intellektiver Gedanke sein, daß es mit Ausschluß jedweder Bestimmbarkeit unendlich bestimmtes Denken und unendlich bestimmter Gedanke, und darum die reine Wirklichkeit des Denkens und des Gedankens ist. Denn das Denken und der Gedanke, welche nicht im Gegensatz zu jeder Bestimmbarkeit bestimmt sind, sind nicht das Sein des Denkenden, sondern Erscheinungen in seinem Sein und Wirklichkeiten einer Potenz desselben. Weil aber nun das Denken und der Gedanke von ihrem Formalobjekte ihre Bestimmtheit ableiten, muß das Wesen, von dem wir reden, durch sein Sein zugleich das adäquate Formalobjekt seines Denkens und seines Gedankens sein; indem es nur dadurch möglich ist, daß sein Denken und sein Gedanke durch sein Sein unendlich bestimmt und mit diesem identisch seien.

Kurz, um Alles in einem Satze zusammenzufassen: Damit ein Wesen durch sein Sein schlechthin die Form sei, durch welche es

hätig ist, muß es durch dasselbe die in vollendeter Einheit des Seins und Denkens durch sich bestehende Wahrheit, die reine Wirklichkeit des Intelligibeln und des intellektiven Denkens und Gedankens sein.

Noch bleibt uns zu beweisen übrig, daß ein Wesen, um in bsolutem Sinne Prinzip seiner Thätigkeit zu sein, durch sein Sein r Zweck sein muß, wegen dessen es thätig ist. Um dieser Aufbe zu genügen, nehmen wir zuerst an, ein Wesen sei nicht selbst r Zweck, wegen dessen es thätig ist, sondern es habe einen solchen. nn ein Wesen dieser Art als in keiner Weise von einem Andern stimmt angesehen werden? Mit nichten; denn jedes Wesen, das nen Zweck hat, wird von demselben in seinem innersten Sein bemmt und durch die innerste Natur seiner Thätigkeit zu ihm hinordnet, und zwar dergestalt, daß es sich überhaupt zweckbestimend nur innerhalb des Rahmens und nach der Eigenthümlichkeit r Zweckbestimmtheit zu verhalten vermag, welche es von einem ßer ihm liegenden und den Zweck ideal enthaltenden Prinzip ergte. Soll also ein Wesen in seiner Thätigkeit von keinem Arn irgendwie bestimmt sein, soll es Prinzip seiner Thätigkeit in beschränktem Sinne sein, dann muß es durch sein Sein der Zweck iner Thätigkeit sein.

Und in der That, könnte ein Wesen noch durch sein Sein vollendeter Einheit setzende und gesetzte Thätigkeit, könnte es jene ine Wirklichkeit sein, von der wir vorhin sprachen, wenn es durch n Sein nicht der exklusive Zweck seiner Thätigkeit wäre? Offenbar cht das Erste; denn, um nicht zu sagen, daß die Zweckbestimmtheit, e ein Wesen durch seine Thätigkeit erhält, nothwendig die Unterscheidung sowohl der Thätigkeit vom Sein, als auch der setzenden hätigkeit von der gesetzten mit sich bringt, ist es doch wohl Jedem ar, daß Zweckbestimmtheit, eben weil sie etwas zur Thätigkeit uerlich Gehöriges ist, vom Sein nicht verschieden sein kann, ohne ß auch die Thätigkeit selbst vom Sein verschieden und die ununterschiedene Einheit von setzender und gesetzter Thätigkeit aufgehoben . Aber auch nicht das Zweite; denn ein Wesen, das reine Wirkhkeit ist, und deshalb mit Naturnothwendigkeit jede Bestimmbarkt und Potenz von sich weist, kann nur jene Bestimmtheit haben, lche sein Sein selbst ist; indem jede andere eine Bestimmbarkeit d Potenz in ihm voraussetzen würde, der sie als Bestimmung

und Verwirklichung entspräche. Haben wir nun aber nicht oben dargethan, daß ein Wesen das Prinzip seiner Thätigkeit unbeschränkt nur dann ist, wenn sein Sein selbst seine Thätigkeit und folglich seine Wirklichkeit ist?

Endlich wäre es auch nicht denkbar, daß ein Wesen durch sein Sein die Form wäre, durch welche es thätig ist, wenn es durch dasselbe nicht der Zweck sein würde, wegen dessen es thätig ist. Denn wie die Thätigkeit selbst wegen des Zweckes ist, so ist auch ihre Form und Formbestimmtheit wegen des Zweckes und der Zweckbestimmtheit. Wenn also ein Wesen durch sein Sein nicht der Zweck und die Zweckbestimmtheit seiner Thätigkeit ist, dann kann es unmöglich durch sein Sein die Form und die Formbestimmtheit derselben sein. Nun muß aber ein Wesen, um mit absoluter Vollkommenheit Prinzip seiner Thätigkeit zu sein, durch sein Sein deren Form und Formbestimmtheit sein.

Allein wann ist denn ein Wesen durch sein Sein der Zweck, wegen dessen es thätig ist, und die Zweckbestimmtheit seiner Thätigkeit? Die Antwort auf diese Frage unterliegt keiner namhaften Schwierigkeit, sofern man sich nur vor Augen hält, daß die zweckbestimmende Thätigkeit keine andere sein kann, als die dem intellektiven Denken folgende Strebethätigkeit, nämlich das Wollen. Denn, wenn ein Wesen nur durch das Wollen Grund der Zweckbestimmtheit seiner Thätigkeit sein kann, so wird es dann durch sein Sein die Zweckbestimmtheit seiner Thätigkeit sein, wenn es durch dasselbe Wollen (velle) und Wille (volitio) schlechthin, d. h. unendlich bestimmtes Wollen und unendlich bestimmter Wille ist, da ja Wollen und Wille, die irgend eine Bestimmung voraussetzen, niemals das Sein des Wollenden sein können, sondern nothwendig als verwirklichte Potenz Erscheinungen im Sein sind; und wenn es außerdem durch sein Sein das adäquate Formalobjekt seines Wollens und Willens ist, weil ja sonst diese nicht Eins mit dem Sein zu sein vermöchten, indem sie nicht von ihm allein ihre ganze Bestimmtheit hätten. Damit folglich ein Wesen durch sein Sein die Zweckbestimmtheit seiner Thätigkeit sei, wird unumgänglich gefordert, daß es die volle Einheit der unendlichen Gutheit und des unendlichen Wollens und Willens sei, oder mit andern Worten, daß es durch sein Sein die unendliche Gutheit sei, das unendliche Liebe ist, und die unendliche Liebe, die unendliche Gutheit ist. Denn nur

o vermag es durch sein Sein sowohl unendlich bestimmtes Wollen und unendlich bestimmter Wille, als auch ausschließliches Formalobjekt dieses Wollens und Willens zu sein; nur so hat es keinen Zweck, sondern ist es der Zweck selbst in unendlicher Fülle; nur so ist es durch keinen Zweck bestimmt, sondern ist es die reine Zweckwirklichkeit, die der letzte Grund jeder Zweckbestimmung ist.

Nach diesen Erläuterungen unsers oben aufgestellten Satzes, daß nämlich ein Wesen dann allein in absolutem und unbeschränkten Sinne Prinzip seiner Thätigkeit ist, wenn sowohl seine Thätigkeit, als auch die Form, durch welche, und der Zweck, wegen dessen es thätig ist, sein Sein selbst ist, dürfen wir folgenden Satz als bewiesen betrachten: Das absolute Leben kömmt jenem Wesen und nur jenem Wesen zu, welches reine durch sich bestehende Wirklichkeit des Denkens und des Wollens, des Intelligiblen und des Guten ist.

Wir gelangten zu diesem Resultate durch Aufsuchung der Bedingungen, unter denen wir mit Recht ein Wesen für das Prinzip seiner Thätigkeit in absolut vollkommener Weise halten dürfen. Bemühen wir uns jetzt, zu dem nämlichen Resultate durch Lösung der Frage zu kommen, welchen Bedingungen ein thätiges Prinzip entsprechen müsse, um in absolut vollkommener Weise als das Subjekt seiner Thätigkeit gelten zu können.

Je weniger in einem Wesen sich die Rücksicht, unter der es Prinzip seiner Thätigkeit ist, von der Rücksicht unterscheidet, unter der es deren Subjekt ist, oder je größer die Einheit ist, in der ein Wesen diese beiden Rücksichten umfaßt, um so vollkommener ist das thätige Prinzip das Subjekt seiner Thätigkeit. Da die Wahrheit dieses Satzes Jedem sofort einleuchtet, glauben wir keinem Widerspruche zu begegnen, wenn wir uns desselben gleich eines Grundsatzes bedienen.

Gestützt auf diesen Satz, behaupten wir, daß vor Allem diejenigen Wesen nur höchst unvollkommen das Subjekt ihrer Thätigkeit sind, in welchen die Rücksicht, unter der sie das Prinzip ihrer Thätigkeit sind, so sehr von der Rücksicht sich unterscheidet, unter der sie deren Subjekt sind, daß sie nur deshalb noch beide in sich enthalten, weil sie ein Seinsganzes sind, das die verschiedenen Seinstheile, welche unterschiedlich gleichsam die Träger der genannten Rücksichten sind, in seiner Einheit umfaßt. Diese Weise, Subjekt der eigenen Thätigkeit zu sein, tritt uns in der rein vegetativen

Thätigkeit entgegen. Sie ist als gesetzte nicht eine in der setzenden Thätigkeit bleibende Vollkommenheit, sondern sie wird in einem real Unterschiedenen aufgenommen. Ja sie ist ihrer Natur nach so beschaffen, daß sie bei ihrem Beginne ein dem Wesen, dessen sie ist, fremden Stoff, und erst bei ihrem Abschlusse das Wesen selbst zum Subjekte hat, oder daß sie, falls bei ihrem Beginne etwas zum Wesen Gehöriges ihr Subjekt ist, ihren Abschluß in einem andern von dem letztern getrennten Wesen findet. Man betrachte doch nur, um sich davon zu überzeugen, die drei Arten der vegetativen Thätigkeit, die Ernährung nämlich, das Wachsthum und die Zeugung. Während durch die zwei ersten ein fremder Stoff allmälig umgestaltet wird, bis er einen Theil des Wesens ausmacht, dessen Thätigkeiten sie sind, bildet die Zeugung Theile des Wesens, dem sie eigen ist, derart um, daß sie zu einem neuen, der Natur nach zwar gleichen, der Individualität nach aber verschiedenem Wesen werden. „Es ist aber das Leben der Pflanzen", schreibt der h. Thomas[1]), „ein unvollkommenes, weil bei ihnen die Hervorgehung, obwohl von innen ihren Ursprung nehmend, doch allmälig von innen nach außen sich wendend, endlich ganz äußerlich wird. Denn der Saft des Baumes, von ihm ausgehend, wird erst zur Blüthe und dann zur Frucht, die von der Rinde des Baumes getrennt, aber mit ihm noch verbunden ist, sobald sie aber zur vollen Reife gediehen ist, löst sie sich ganz vom Baume los, und bringt auf den Boden fallend als Same eine neue Pflanze hervor. Und falls man der Sache recht auf den Grund geht, sieht man, daß die besagte Hervorgehung auch ihren ersten Ursprung von außen nimmt. Denn der innere Saft des Baumes, durch den er sich nährt, wird durch seine Wurzeln dem Boden entnommen". Es ist mithin alle vegetative Thätigkeit nur insofern eine immanente, als die die Thätigkeit setzende Potenz und das dieselbe unmittelbar aufnehmende Subjekt, wenn auch real von einander unterschieden, doch Theile eines Einzigen Seinsganzen sind. Getrost dürfen wir deshalb auch sagen, daß das vegetative Leben die denkbar tiefste Stufe des Lebens repräsentirt.

Wenn auch minder unvollkommen, als die soeben besprochenen Wesen, sind doch auch jene Wesen nur mit wesentlicher Unvollkommenheit das Subjekt ihrer Thätigkeit, welche zwar unter der Rück-

[1]) Cont. gent. l. 4. c. 11.

sicht des Prinzipes ihrer Thätigkeit auch das Subjekt derselben sind, jedoch in der Weise, daß sich die Rücksicht des Subjektes der Thätigkeit mit der Rücksicht des Prinzipes nicht deckt, sondern eine Rücksicht des letztern vorhanden ist, unter der es das Subjekt seiner Thätigkeit nie zu sein vermag. Denn, wenn sich in einem thätigen Wesen die genannten Rücksichten nicht decken, wenn vielmehr die Rücksicht des Prinzipes nur innerhalb gewisser Schranken die Rücksicht des Subjektes der Thätigkeit zuläßt, dann besteht mit Nothwendigkeit die Unterscheidung zwischen diesen Rücksichten, und die Einheit, in der das Wesen sie umfaßt, ist nothwendig eine unvollkommene. Muß nicht aber bei der Nothwendigkeit jener Unterscheidung und der wesentlichen Unvollkommenheit dieser Einheit die Immanenz der Thätigkeit selbst für nothwendig und wesentlich unvollkommen gehalten werden? Als Beispiel können uns die Thiere dienen. Sie sind zweifelsohne unter der Rücksicht des Prinzipes auch das Subjekt der ihnen im Unterschiede von den rein vegetativen Wesen zukommenden Thätigkeit, allein sie sind es nicht so, daß sich nicht eine Rücksicht des Prinzipes vorfände, mit der unmöglich die Rücksicht des Subjektes der Thätigkeit zusammenfallen kann. Suchen wir das etwas näher zu erklären. Die Substanzialform des Thieres, welche der letzte Grund jeder sensitiven Thätigkeit desselben ist, kann nur mit innerer Abhängigkeit von körperlichen Organen thätig sein, und kann folglich die sensitive Thätigkeit als entwickelte Potenz nur in seiner Wesenseinheit mit einem Andern besitzen. Wenn nun aber das eigentliche und letzte Prinzip der sensitiven Thätigkeit diese als entwickelte Potenz und somit als setzende Thätigkeit nur in jener Wesensheit mit einem Andern haben kann, so kann es auch nur in ihr das Subjekt der gesetzten Thätigkeit sein. Wollen wir also das eigentliche und letzte Prinzip der sensitiven Thätigkeit als deren Subjekt denken, dann sind wir gezwungen, es nicht in sich, sondern in seiner Wesenseinheit mit einem Andern zu denken. Wir haben hier nämlich eine Rücksicht des Prinzipes der Thätigkeit, die sich nie mit der Rücksicht des Subjektes decken kann.

Dann erst schwindet die wesentliche Unvollkommenheit, die uns in den zwei bisher betrachteten Classen von Wesen begegnete, wenn in einem Wesen die Rücksicht des Prinzipes der Thätigkeit sich nicht weiter erstreckt, als die Rücksicht des Subjektes derselben, sondern diese jener vollständig gleichkömmt. Das kann aber offenbar nur

bei einem Wesen zutreffen, dessen Thätigkeit nicht allein als gesetzte in der setzenden bleibt, und in dieser sich vollzieht, sondern dessen Thätigkeit auch als setzende keinerlei Mitwirkung eines Organismus zuläßt, die ein Verhältniß innerer Abhängigkeit von ihm begründen könnte. Wesen dieser Art sind die intellektiven, und nur sie. Nicht nur, daß die ihnen eigenthümliche Thätigkeit stets und ausschließlich Wirklichkeit der setzenden Thätigkeit ist, haben sie allein eine Thätigkeit, die weder in der Potenz noch in der Wirklichkeit betrachtet innerlich von einem Organismus abhängt, und Wesenseinheit mit ihm einschließt oder voraussetzt, sondern deren Natur vielmehr innere Unabhängigkeit von der Materie fordert.

Dürfen wir nun aber auch die Immanenz, welche der Thätigkeit der intellektiven Wesen zukömmt, in dem Sinne als den höchsten Grad der Immanenz bezeichnen, daß sie nothwendig von jener wesentlichen Unvollkommenheit frei ist, die sich von der Immanenz der Thätigkeit der andern Wesen, die überhaupt immanent thätig sein können, nicht trennen läßt, so ist es uns jedoch nicht gestattet, sie ohne Weiteres für die absolut vollkommene auszugeben. Dazu genügt es ja nicht, daß sie eine bestimmte wesentliche Unvollkommenheit von sich ausschließe, sondern es wird außerdem unumgänglich gefordert, daß sie in sich selbst absolut vollendet sei. Worin liegt aber die absolute Vollendung der Immanenz? Es bedarf zur Entscheidung dieser Frage nur einer einfachen Anwendung des von uns oben aufgestellten Grundsatzes: Je weniger in einem Wesen die Rücksicht, unter der es Prinzip seiner Thätigkeit ist, sich von der Rücksicht unterscheidet, unter der es ihr Subjekt ist; oder in je größerer Einheit ein Wesen beide Rücksichten umfaßt, um so vollkommener ist das thätige Prinzip zugleich das Subjekt seiner Thätigkeit, und um so vollendeter mithin die Immanenz der letztern. Denn aus diesem Satze ergibt sich unmittelbar folgende Antwort: Die absolute Vollendung der Immanenz liegt in dem absoluten Ausschluß der Unterscheidung zwischen der Rücksicht, unter der ein Wesen das Prinzip seiner Thätigkeit ist, und der Rücksicht, unter welcher es deren Subjekt ist, und in dem Vorhandensein der absoluten Einheit, in der ein Wesen beide Rücksichten umfaßt. Es bleibt uns also zu erforschen übrig, unter welcher Bedingung jene Unterscheidung vollständig fortfalle, und diese Einheit eintrete.

Dann, so behaupten wir, und einzig dann fällt jene Unter-

scheidung fort, und tritt diese Einheit ein, wenn das thätige Wesen seine Thätigkeit nicht hat, sondern ist; wenn es das Denken und Wollen nicht hat, sondern in aller Wahrheit selbst es ist. Denn ist ein Wesen seine Thätigkeit, so kann in ihm von einer Unterscheidung, sei es zwischen der setzenden und der gesetzten Thätigkeit, sei es zwischen der Thätigkeit in Potenz und der Thätigkeit in Wirklichkeit, keine Rede sein. Ohne diese Unterscheidung aber ist jede Unterscheidung zwischen den beiden oft genannten Rücksichten ganz unmöglich; ohne sie kann ein Wesen diese Rücksichten nicht als unterschiedene enthalten, sondern sie nur in absoluter Seinseinheit umfassen, welche wir (deren Denken die absolute ununterschiedene Einheit nur durch unterschiedene Begriffe zu einer deutlicheren Auffassung zu bringen vermag), als Prinzip bezeichnen, weil sie die Thätigkeit ist, die weder außer sich noch in sich einen setzenden Grund hat, sondern sich selbst Grund ist; als Subjekt aber, weil sie die Thätigkeit ist, die keinen Träger hat, sondern sich selbst Trägerin ist, oder vielmehr schlechthin in sich selbst ist.

Jedoch es könnte vielleicht zweifelhaft erscheinen, ob *nur* das Wesen, welches seine Thätigkeit ist, die Unterscheidung zwischen den Rücksichten des Prinzipes und des Subjektes der Thätigkeit absolut von sich weise, oder ob auch von andern Wesen sich Aehnliches denken und sagen lasse. Beweisen wir also, um die Grundlosigkeit dieses Zweifels darzuthun, in aller Kürze den Satz, daß kein Wesen, das seine Thätigkeit nur hat, nicht aber ist, als solches gedacht werden kann, ohne daß man die Rücksichten des Prinzipes und des Subjektes der Thätigkeit nicht etwa nur durch unterschiedene Begriffe, sondern auch als in ihm unterschiedene zu denken genöthigt wird. In der That möge ein Wesen immerhin dadurch allein, daß es Prinzip seiner Thätigkeit ist, auch deren Subjekt sein, so ist doch in dem Falle, daß es seine Thätigkeit nur hat, ohne sie zu sein, seine Beziehung zu derselben, in wiefern es setzender Grund ist, eine objektiv ganz andere als jene, welche es zu ihr als deren Träger hat. Als *setzender Grund* nämlich verhält es sich seiner Thätigkeit gegenüber als *sie bestimmend*, als *Träger* aber, als *durch sie bestimmt*; als *setzender Grund* ist es gewissermaßen *Sein-gebend*, als *Träger* aber *Sein-empfangend*; als *setzender Grund* erscheint es *verwirklichend*, als *Träger* hingegen *verwirklicht*. Nun fragen wir aber, bringen denn nicht

Beziehungen, die in dieſer Weiſe objektiv und unabhängig von unſerm Denken verſchieden ſind, nothwendig eine objektive Unterſcheidung in dem thätigen Weſen ſelbſt mit ſich?

Außerdem zeigten wir an einer andern Stelle, daß ſich in jedem Weſen, das ſeine Thätigkeit nicht iſt, die Thätigkeit in der Wirklichkeit von der Thätigkeit in der Potenz unterſcheidet. Unmöglich kann aber eine ſolche Unterſcheidung in einem Weſen beſtehen, ohne daß es, wenn auch nicht der Zeit nach, ſo doch gewiß der Natur nach, eher Subjekt der Thätigkeit in der Potenz, als Subjekt derſelben in der Wirklichkeit iſt. Und unmöglich wiederum kann ein Weſen eher Subjekt der Thätigkeit in der Potenz, als Subjekt in der Wirklichkeit ſein, ohne daß es wahre und objektive Unterſcheidung unter jenen zwei Rückſichten, von denen wir reden, einſchließt. Dieſe Unterſcheidung muß alſo nothwendig in jedem Weſen angenommen werden, das ſeine Thätigkeit nur hat, nicht aber iſt.

Noch durch eine andere Betrachtung werden wir zu dem gleichen Schluſſe geführt. Nämlich damit wahre und objektive Unterſcheidung zwiſchen den Rückſichten des Prinzipes und des Subjektes der Thätigkeit in einem Weſen in Wegfall kommen könnte, müßte offenbar die Thätigkeit deſſelben nicht nur eine Wirklichkeit, ſondern ſchlechthin die Wirklichkeit ihres Prinzipes ſein. Denn was immer nur eine Wirklichkeit, nicht aber die Wirklichkeit ſeines Prinzipes iſt, das kann nur im Prinzip, nicht aber das Prinzip ſelbſt ſein. Wer ſieht nun aber nicht, daß mit einer Thätigkeit, welche nicht ihr Prinzip ſelbſt iſt, ſondern nur in demſelben iſt, nothwendig wahre und objektive Unterſcheidung zwiſchen den Rückſichten des Prinzipes und des Subjektes der Thätigkeit verbunden iſt? Nun ſteht es aber ferner feſt, daß die Thätigkeit eines Weſens, welches nicht ſeine Thätigkeit ſelbſt iſt, die Wirklichkeit ſeines Prinzipes nicht ſein kann, ſondern immer nur eine Wirklichkeit deſſelben iſt. Und wie ſollte denn auch eine Thätigkeit, welche das Sein ihres Prinzipes vorausſetzt, und aus ihm hervorgehend es beſtimmt, die Wirklichkeit deſſelben ſein können? Müßten wir doch, um das denken zu können, die ſich ſelbſt widerſprechende Annahme, daß eine accidentelle zum Sein hinzukommende Beſtimmung die Wirklichkeit deſſelben Seins ſei, zu der unſrigen machen. Es kann alſo keinem Zweifel unterliegen, daß in allen Weſen, welche ihre Thätigkeit nicht ſind, nothwendig eine wahre und objektive

Unterscheidung zwischen den Rücksichten des Prinzipes und des Subjektes der Thätigkeit vorgefunden wird.

Als ausnahmslos gewiß hat es folglich zu gelten, daß nur das Wesen, welches seine Thätigkeit ist, jede wahre Unterscheidung zwischen den Rücksichten des Prinzipes und des Subjektes absolut von sich ausschließt, und in absoluter Einheit beide Rücksichten umfaßt, in wiefern es nämlich als reines Sein und reine Wirklichkeit durch sich selbst begründete und in sich selbst bestimmte und abgeschlossene Thätigkeit ist. Da somit nur die Thätigkeit dieses Wesens die Immanenz in absoluter Vollendung besitzt, ist auch nur ihm das absolute Leben eigen.

Kaum brauchen wir zu bemerken, daß dieser Satz mit dem Schlußsatze unserer Untersuchung über die Bestimmungen, die in einem Sein angetroffen werden müssen, damit es in absolut vollkommener Weise das Prinzip seiner Thätigkeit sei, in vollem Einklang steht. Denn, wenn wir die Frage nach den genannten Bestimmungen dahin beantworten, daß ein Wesen dann allein in absolut vollkommener Weise das Prinzip seiner Thätigkeit sei, wenn es reine durch sich bestehende Wirklichkeit des Denkens und des Wollens ist, so müssen wir wohl nicht zu längern Erläuterungen unsere Zuflucht nehmen, um nachzuweisen, daß unsere Antwort auf die Frage nach der Bedingung, unter der ein Wesen das Subjekt seiner Thätigkeit in absolut vollkommener Weise ist, nicht anders lautet. Liegt es doch auf der Hand, daß das Wesen, welches seine Thätigkeit ist, eben nur die reine durch sich bestehende Wirklichkeit des Denkens und Wollens ist.

Bei der Wichtigkeit, den der Begriff des absoluten Lebens für manche hochwichtige Fragen der Theologie hat, möchte es nicht überflüssig sein, noch auf einem andern Wege diesen Begriff zu gewinnen. Wir gehen dabei von dem Gedanken aus, daß ein Wesen dadurch als lebendiges sich erweist, daß es Prinzip immanenter Thätigkeit ist; und daß mithin das Leben eines Wesens um so vollkommener ist, je vollkommener die Immanenz ist, die seiner Thätigkeit zuzuschreiben ist. Wie können wir nun, so lautet die Frage, deren Lösung uns zum Ziele führen wird, ein objektiv gültiges Urheil über die Vollkommenheit jener Immanenz fällen? Schon sahen wir, daß die Vollkommenheit der Immanenz durch die größere oder geringere Einheit bedingt ist, in der ein Wesen die Rücksicht des

Prinzipes und Subjektes seiner Thätigkeit umfaßt. Wir sahen außerdem, daß diese Einheit um so größer ist, je mehr das thätige Prinzip und seine Thätigkeit Eins sind. Wir gehen jetzt einen Schritt weiter und fügen hinzu: Das thätige Prinzip und seine Thätigkeit sind um so mehr Eins, je mehr jenes zugleich das Subjekt und das Objekt seiner Thätigkeit ist. Sind wir dazu berechtigt? Wir glauben es, und zwar aus einem zweifachen Grunde. Erstlich, weil das thätige Prinzip und seine Thätigkeit um so mehr Eins sind, je mehr jenes durch sich der Grund dieser ist. Daß es aber um so mehr der Grund seiner Thätigkeit ist, je mehr es zugleich das Subjekt und Objekt derselben ist, geht doch wohl zur Genüge schon daraus allein hervor, daß jede Thätigkeit ihren theilweisen Grund im Objekte hat, und daß jedes thätige Prinzip, als solches, die Hinordnung auf das Objekt seiner Thätigkeit als eine wesentliche Seinsbestimmung in sich trägt. Dann aber auch, weil die Einheit des thätigen Prinzipes mit seiner Thätigkeit von der Einheit der Form abhängt, die beiden innerlich eigen ist. Da also die Thätigkeit ihre Form bekanntlich von ihrem Objekte erlangt, hängt ihre Einheit mit dem thätigen Prinzip von der Einheit ab, in der dieses zugleich das Subjekt und das Objekt seiner Thätigkeit ist. Nun ist aber die Thätigkeit, deren Subjekt und Objekt zugleich das thätige Prinzip ist, ihrer innersten Natur nach eine Thätigkeit, durch welche das thätige Prinzip sich selbst offenbar wird, das heißt, auf irgend eine Weise sich selbst erkennt. Wir können folglich unsern Satz, daß das thätige Prinzip und seine Thätigkeit um so mehr Eins sind, je mehr jenes zugleich das Subjekt und das Objekt dieser ist, ohne ihn wesentlich zu verändern, folgendermaßen umgestalten: Die Einheit zwischen dem thätigen Prinzip und seiner Thätigkeit ist um so größer, je mehr diese Selbsterkenntniß ist. Durch diesen Satz aber wird uns offenbar eine Norm gegeben, die uns in den Stand setzt, mit objektiver Gültigkeit über die Vollkommenheit der Immanenz der Thätigkeit und mithin des Lebens selbst zu entscheiden.

Wenden wir uns nun mit dieser Norm vor Augen zuerst zu dem vegetativen Leben, so müssen wir gestehen, daß es nicht nur in höchst unvollkommenem Sinne Leben ist, sondern auch eigentlich nur den letzten Schatten des Lebens repräsentirt. Nicht genug, daß es auch nicht die leiseste Spur von Selbsterkenntniß aufweist, schließt es dieselbe vielmehr durch seine eigenthümliche Natur nothwendig

aus. Die vegetative Thätigkeit ist ja als gesetzte nicht eine Wirklichkeit, sondern eine Wirkung der setzenden Thätigkeit, die in einem Andern real Unterschiedenen, wenn auch, sei es bei ihrem Beginne, sei es bei ihrem Abschlusse, zum nämlichen Seinsganzen Gehörigen, aufgenommen wird; und kann deshalb nicht einmal Erkenntniß, geschweige denn Selbsterkenntniß sein. Das vegetativ-thätige Wesen ist wohl das Subjekt der setzenden Thätigkeit, aber, weil es als solches nie das Subjekt der gesetzten Thätigkeit sein kann, so vermag es auch nie zugleich das Subjekt und das Objekt seiner Thätigkeit zu sein, indem es weder sich, noch seine gesetzte Thätigkeit zum Gegenstande haben kann. Mit Grund haben denn auch schon die alten Philosophen geläugnet, daß das Lebensprinzip der vegetativ-thätigen Wesen auf irgend eine Weise in sich selbst bleibe. Denn um das Gegentheil von demselben behaupten zu können, müßte es entweder in sich selbst Prinzip einer Thätigkeit sein können, oder wenigstens in der Wesenseinheit mit einem Andern so das Prinzip einer Thätigkeit zu sein vermögen, daß es zugleich, als solches, deren Subjekt wäre. Beides ist aber unmöglich; und darum haben wir das Sein dieses Prinzipes als ein ganz in die Materie aufgehendes zu betrachten; wie denn auch in der That seine Funktion ausschließlich darin zu suchen ist, daß es als Formalgrund die Materie zu einer Seinseinheit erhebt, die mit der innewohnenden Kraft begabt ist, durch Beherrschung und Verwendung der mechanischen, physikalischen und chemischen Kräfte sich selbst zu entfalten, zu erhalten und fortzupflanzen.

Aber auch im sensitiven Leben kann von eigentlicher Selbsterkenntniß keine Rede sein. Die sensitiv-thätigen Wesen haben, weil sie eine Thätigkeit besitzen, die als gesetzte in der setzenden Thätigkeit als deren Wirklichkeit bleibt, allerdings eine Art von Erkenntniß, allein weil das Radikalprinzip ihrer Thätigkeit nur in seiner Wesenseinheit mit der Materie die Thätigkeit als entwickelte Potenz hat, geht ihnen jede Thätigkeit ab, deren Gegenstand sie selbst in sich oder in ihrer Unterscheidung von ihrer Thätigkeit wären. Um von Anderm zu schweigen, geht das schon daraus hervor, daß ein Akt, der Reflexion ist, wie es die Akte einer solchen Thätigkeit sein müßten, unvereinbar mit der Natur einer organischen Potenz ist; indem das Organ unmöglich zugleich Mittel und Gegenstand der Wahrnehmung sein, oder, wie sich die älteren Philosophen auszu-

drücken pflegten, zwischen sich selbst und die Sinnespotenz in die Mitte fallen kann. Obgleich wir aber den sensitiv-thätigen Wesen, als solchen, das Vermögen, sich selbst, sei es nun in sich, sei es in ihrer Unterscheidung von ihrer Thätigkeit zu erfassen, und jede Potenz, die ihre eigene Thätigkeit wahrzunehmen vermöchte, absprechen müssen: so können wir doch bezüglich ihrer von vornherein die Möglichkeit einer Potenz nicht in Abrede stellen, welche die Thätigkeit einer andern, von ihr zwar unterschiedenen, aber mit ihr innig verbundenen Potenz wahrnehme, weil ja darin, daß eine Sinneswahrnehmung in einer mit dem wahrnehmenden Sinne verknüpften Potenz eine Empfindung erzeuge, gewiß kein Widerspruch irgend welcher Art liegt. Um so weniger wird man sich versucht fühlen, diese Möglichkeit in Zweifel zu ziehen, als die wirkliche Existenz einer solchen Potenz in dem sensitiv-thätigen Wesen sowohl durch die Erfahrung verbürgt, als von dem vernünftigen Denken gefordert wird. Durch jene nämlich wird es als Thatsache konstatirt, daß in den sensitiven Wesen die Wahrnehmung eines Sinnes stets von dem Gefühle und der Empfindung derselben begleitet wird. Dieses aber zeigt uns überdieß die Nothwendigkeit der Thatsache. In der That sollten wir denken können, daß, während die Substanzialform der sensitiven Wesen äußere Organe durch Information sinnlich wahrnehmend macht, sie dem innern Organismus, der mit jenen auf das Innigste physiologisch verbunden ist, diese Eigenschaft nicht mittheile? Muß uns nicht vielmehr die Annahme als nothwendig erscheinen, daß, wie die äußern Organe in physiologischer Abhängigkeit vom innern Organismus stehen, so auch die Potenzen jener in entsprechender dynamischer Abhängigkeit von einer Potenz des letztern stehen; so daß die Information des sensitiven Lebensprinzipes, in wiefern sie Potenz-gebend ist, von innen nach außen gehe? Könnten wir überdieß wohl mit voller Wahrheit sagen, die Substanzialform verleihe den sensitiv-thätigen Wesen, als solchen, Einheit, wenn dieselbe nicht Grund einer Potenz wäre, die allen äußern Sinneswahrnehmungen als erfassendes Centrum gegenüber stände? Schwerlich wird man anders als verneinend auf diese Frage antworten wollen, besonders wenn man bedenkt, daß ohne diese Potenz die Einheit des durch verschiedene Sinne aufgefaßten Gegenstandes im sensitiven Wesen gar keinen Ausdruck finden könnte. Endlich, um mit unsern Bemerkungen zum Schlusse zu kommen,

kann ein sensitiv-thätiges Wesen ohne die Potenz nicht sein, ohne welche die sinnliche Wahrnehmung ihren innern Zweck nicht erreichen kann. Dieser Zweck ist nun kein anderer, als daß sie eine Formbestimmtheit des sensitiv-thätigen Wesens sei. Damit aber die sinnliche Wahrnehmung thatsächlich eine Formbestimmtheit des sensitiv-thätigen Wesens sei, muß sie nicht wie immer in diesem, sondern sie muß für dieses existiren. Nur dadurch aber existirt die sinnliche Wahrnehmung für das Wesen, in welchem sie ist, daß sie von ihm empfunden wird. Die sinnliche Wahrnehmung wird also untauglich zur Erreichung ihres innern Zweckes sein, wenn sie nicht eine empfundene ist; und wenn mithin dem sensitiv-thätigen Wesen die Potenz abgeht, seine Sinneswahrnehmungen zu empfinden.

Sobald wir aber in den sensitiv-thätigen Wesen eine Potenz dieser Art annehmen, wird das Zugeständniß unvermeidlich, daß eine gewisse Wahrnehmung ihrer selbst in ihnen sich vorfinde. Denn die Thätigkeiten, welche den Gegenstand jener bilden, sind Thätigkeiten des nämlichen Subjektes, dessen Potenz sie ist, und können somit nicht wahrgenommen werden, ohne daß zugleich mit ihnen und einschließlich in ihnen das thätige Subjekt selbst wahrgenommen werde. Was ist aber diese Wahrnehmung in den sensitiv-thätigen Wesen anders, als eine Wahrnehmung des eigenen Selbst, die freilich nicht Selbsterkenntniß, aber doch Selbstgefühl ist? Es läßt sich demnach nicht läugnen, daß die sensitiv-thätigen Wesen eine Thätigkeit besitzen, nämlich das Selbstgefühl, bezüglich derer sie zugleich Subjekt und Objekt sind. Jedoch dürfen wir dabei nicht vergessen, daß sie es nach dem oben Gesagten nur in wesentlich unvollkommener Weise sind. Denn vor Allem kömmt ihnen jene Thätigkeit, in der sie zugleich als Subjekt und Objekt hervortreten, nur durch eine Potenz zu, deren ausschließlicher Gegenstand die Thätigkeiten anderer von ihr verschiedener Potenzen sind. Und deshalb kann dieselbe außerdem niemals ihre erste Thätigkeit sein, indem sie naturnothwendig von den Thätigkeiten anderer Potenzen abhängt und sie voraussetzt. Und aus dem nämlichen Grunde endlich ist ihr Gegenstand das eigene Selbst, in wiefern es in seinen Thätigkeiten ununterschieden enthalten ist, durchaus aber nicht, in wiefern es von ihnen sich irgendwie unterscheidet. Kurz, die sensitiv-thätigen Wesen sind weder das erste, noch das einzige Objekt ihrer Thätigkeit, und sind überhaupt nur Objekt ihrer Thätigkeit, in wiefern sie

befähigt ſind, die Thätigkeiten ihrer verſchiedenen Potenzen durch eine von denſelben unterſchiedene Potenz gegenſtändlich zu berühren, und ſo das eigene Selbſt, in wie weit es ununterſchieden in eben jenen Thätigkeiten enthalten iſt, wahrzunehmen, oder beſſer, zu fühlen und zu empfinden.

Fragen wir nun nach der letzten Urſache, weshalb die ſenſitiv-thätigen Weſen nur auf die beſagte Weiſe zugleich das Subjekt und das Objekt ihrer Thätigkeit zu ſein vermögen, ſo iſt die Antwort ſchon in dem Obigen gegeben. Die Urſache haben wir nämlich darin zu ſuchen, daß jene Weſen alle ihre Thätigkeiten in entwickelter Potenz nur als Formen körperlicher Organe beſitzen, und deshalb keine Potenz haben, die der Reflexion fähig wäre. Denn wo keine Möglichkeit reflektirender Thätigkeit vorhanden iſt, da mangelt mit abſoluter Nothwendigkeit jede Befähigung, das eigene Selbſt, nicht etwa nur in ſich, ſondern auch in ſeinen Thätigkeiten als unterſchieden von ihnen zu erfaſſen.

Können wir alſo auch von dem Lebensprinzip der nur ſenſitiv-thätigen Weſen mit den Vertretern der alten Philoſophie ſagen, daß es nicht in ſich bleibe? Ja wir können es, ſofern wir daſſelbe abſolut in's Auge faſſen. Denn ſo wie es in ſich betrachtet gar nicht Prinzip und Subjekt einer Thätigkeit ſein kann, ſo kann es in ſeiner Weſenseinheit mit dem Körper nicht in der Weiſe Prinzip und Subjekt einer Thätigkeit ſein, daß es, als ſolches, Objekt ſeiner Thätigkeit werden könnte. Vergleichen wir aber das Lebensprinzip der ſenſitiven Weſen mit jenem der vegetativen, dann dürfen wir von ihm im Gegenſatz zu dieſem mit einem gewiſſen Rechte behaupten, daß es in ſich bleibe; ſowohl weil es, wenn auch nur in ſeiner Seinseinheit mit einem Andern, dennoch eine Thätigkeit hat, welche eine in der ſetzenden Potenz bleibende Vollkommenheit derſelben iſt, als auch, weil es mit einer Potenz begabt iſt, welche die Thätigkeiten anderer Potenzen und in ihnen gewiſſermaßen das thätige Subjekt ſelbſt zum Gegenſtande hat. Und darum entdeckt man auch einen nicht zu verkennenden Unterſchied zwiſchen dem Lebensprinzip der ſenſitiv-thätigen Weſen einerſeits, und dem Lebensprinzip der vegetativ-thätigen Weſen anderſeits, wenn man ihr Verhältniß zur Materie beachtet. Von dieſem Letztern ſagten wir oben, daß es ganz in die Materie aufgehe, weil es durch ſeine Verbindung mit ihr nur der Formalgrund wird, der ihr die Einheit eines organiſchen

Körpers verleiht, und ihren Kräften eine höhere Wirksamkeit gibt, als sie an und für sich besitzen. Ein ähnliches Aufgehen in die Materie aber läßt sich von dem Lebensprinzip der sensitiv-thätigen Wesen nicht behaupten. Denn es ist nicht nur Grund der einem Organismus eigenthümlichen Einheit, wodurch es geschieht, daß, trotzdem die Rücksichten des Prinzipes und Subjektes der Thätigkeit nur real unterschiedenen Seinstheilen zukommen, beide dennoch mit innerer Wahrheit dem nämlichen Seinsganzen zugeschrieben werden; sondern es ist überdieß Grund einer höhern Seinseinheit, die dadurch an den Tag tritt, daß das nämliche Sein, welches das nächste Prinzip der Thätigkeit ist, auch deren Subjekt ist. Es ist ferner nicht nur Grund, daß die rein materiellen Kräfte eine höhere Wirksamkeit entfalten, als sie außer der Verbindung mit ihm entfalten konnten; sondern es rüstet außerdem die Materie mit neuen Kräften aus, welche dieselbe außer der Verbindung mit ihm in keiner Weise besitzen könnte. Wenn nun aber auch die berührten Unterschiede es gestatten, dem sensitiven Lebensprinzip im Vergleich und im Gegensatz zu dem vegetativen ein gewisses Erhobensein über die Materie zugestehen, so müssen wir doch, so bald wir nicht vergleichungsweise, sondern absolut reden, auch ihm das Versunkensein in die Materie zusprechen, weil es nämlich nur in der Seinseinheit mit der Materie zu sein und zu wirken vermag. Doch genug über die sensitiv-thätigen Wesen.

Gehen wir jetzt zu den Wesen über, in denen uns Selbstbewußtsein und Selbsterkenntniß begegnet. Es sind die intellektiv-thätigen Wesen. Mit einer Thätigkeit begabt, die keine Abhängigkeit von der Materie kennt, sind sie nothwendig zugleich das Prinzip und Subjekt all' ihrer Thätigkeit. Frei in ihrer Thätigkeit von der Beschränkung durch die Materie, können sie sich selbst Objekt ihrer Thätigkeit sein, ja müssen es sogar sein, indem sie unmöglich Grund ihrer Thätigkeit zu sein vermöchten, ohne deren Objekt zu sein. Allein, obschon alle intellektiv-thätigen Wesen zugleich Subjekt und Objekt ihrer Thätigkeit sind, so sind sie es doch in wesentlich verschiedener Weise. Während Andere sich wohl Objekt, aber nicht erstes Objekt ihrer Thätigkeit sind; und wieder Andere wohl erstes Objekt, aber nicht *einziges* Objekt ihrer Thätigkeit sind; gibt es nur Ein Wesen, das sich selbst *erstes und einziges* Objekt, und mithin im vollen Sinne des Wortes *das* Objekt seiner Thätigkeit

ist. Während also bei Andern Selbsterkenntniß nicht erste und mit der Wesenheit gegebene Thätigkeit ist; und wieder bei Andern zwar erste und mit der Wesenheit gegebene, allein nicht einzige Thätigkeit ist; ist sie nur bei Einem Wesen erste und einzige und mit der Wesenheit identische Thätigkeit. In diesem Wesen allein haben wir folglich jene absolute Vollendung der Immanenz zu sehen, die das absolute Leben ist. Suchen wir diese Behauptungen des Näheren zu erläutern.

Die menschliche Seele, wenngleich ihr ein Sein zukömmt, das von der Materie unabhängig ist, schließt dennoch, weil sie die natürliche Bestimmung hat, Substanzialform eines Körpers und Seinstheil eines materiell Zusammengesetzten zu sein, eine natürliche Beziehung zur Materie ein. Die Seinsweise der menschlichen Seele kann demnach eine zweifache sein, je nachdem sie nämlich entweder als Substanzialform mit dem Leibe vereinigt ist, oder aber außer jeder Seinsgemeinschaft mit diesem nur ihr eigenes Sein hat. Betrachten wir sie mit der ersten Weise des Seins, so gehört sie zwar der Ordnung der intelligiblen Dinge an, weil sie ein von der Materie innerlich unabhängiges Sein besitzt, allein sie gehört ihr nicht als Wirklichkeit, sondern nur als Potenz an, weil ihr die Seinsweise, welche unumgänglich vorhanden sein muß, damit ein Wesen der genannten Ordnung als Wirklichkeit angehöre, nur der Potenz, nicht aber der Wirklichkeit nach innewohnt. Steht aber dieses einmal fest, dann ist es evident, daß die menschliche Seele im Zustande der Vereinigung mit dem Leibe sich nie durch ihre Wesenheit zu erkennen vermag. Denn, um sich durch ihre Wesenheit erkennen zu können, müßte die Seele nicht nur mit intellektiver Erkenntnißkraft begabt sein, sondern auch als solche der Wirklichkeit nach intelligibel sein. Nun kann aber kein Wesen der Wirklichkeit nach intelligibel sein, das der Ordnung der intelligibelen Dinge nicht als Wirklichkeit angehört. Folglich kann auch die Seele, weil sie ein Wesen dieser Art ist, der Wirklichkeit nach nicht intelligibel sein, und somit nie als solche, das ist, durch ihre Wesenheit das Objekt ihrer eigenen Thätigkeit werden. Daraus ergibt sich nun mit logischer Nothwendigkeit der Satz: Die erste und direkte Thätigkeit der menschlichen Seele kann nie Selbsterkenntniß sein. Müßte ja doch zu diesem Ende die menschliche Seele, als solche, erster Gegenstand ihrer Thätigkeit sein können, was, wie wir sahen, unmöglich ist.

Weil ferner die menschliche Seele während ihres Vereinigungszustandes, wenn auch nicht in Anbetracht ihrer Seinsweise, so doch durch das ihr eigenthümliche Sein zur Ordnung der intelligibeln Dinge gehört, so muß ihr offenbar die Kraft beigelegt werden, auch in diesem Zustande in einer ihm entsprechenden Weise Akte zu setzen, durch welche sich die innere Unabhängigkeit ihres Seins von der Materie bethätigt. Die Aeußerung dieser Kraft nun ist ihrer Natur nach eine, allerdings nur accidentelle, allein doch wahre Wirklichkeit in der Ordnung der intelligibeln Dinge, und verleiht mithin dem Subjekte selbst, welchem sie inhärirt, nämlich der Seele, eine Wirklichkeit in der gleichen Ordnung. Wir können und müssen folglich sagen, daß die menschliche Seele, welche als solche, der Wirklichkeit der Intelligibilität schlechthin ermangelt, eine Wirklichkeit derselben durch ihre Thätigkeit und in ihr erlangt; und somit durch diese wird, was sie durch ihr Wesen nicht ist, nämlich Objekt ihrer Thätigkeit. Als erwiesen hat demnach auch folgender Satz zu gelten: Selbsterkenntniß ist für die menschliche Seele stets zweite und reflexe Thätigkeit.

Endlich, weil die menschliche Seele nur durch ihre Thätigkeit Wirklichkeit der Intelligibilität erhält, so wird sie durch ihre Thätigkeit nicht schlechthin, sondern nach dem Maaße, das durch diese gegeben ist, Objekt ihrer Thätigkeit. Wenn wir nun dieses Maaß näher bestimmen wollen, so genügt es die Rücksicht in's Auge zu fassen, unter der sich die Thätigkeit der Seele auf das Sein der Seele bezieht; indem jene dem letztern unter dieser Rücksicht und nur unter ihr Wirklichkeit der Intelligibilität gibt. Nun hat aber bekanntlich die Thätigkeit der Seele zu dem Sein der Seele keine andere Beziehung, als die Beziehung der gesetzten Thätigkeit zu ihrem setzenden Prinzip und aufnehmenden Subjekt, weil jede andere Beziehung einen von der Seele unterschiedenen Erkenntnißgegenstand betrifft. Folglich verleiht die Thätigkeit der Seele ihr keine andere Intelligibilität, als die Intelligibilität des Prinzipes und des Subjektes jener Thätigkeit; und somit erkennt die Seele vermittels ihrer Thätigkeit sich selbst nur als das Prinzip und Subjekt ihrer Thätigkeit. Mit Recht also fügen wir den beiden obigen Sätzen noch einen dritten hinzu, der folgendermaßen lautet: Die Selbsterkenntniß, welche der menschlichen Seele durch ihre Thätigkeit zu Theil wird, ist im wahren und eigentlichen Sinne des

Wortes nicht Selbsterkenntniß, sondern nur Selbstbewußtsein.

Aber nicht Selbstbewußtsein allein, sondern wahre Selbsterkenntniß findet sich in dem reinen geschaffenen Geiste. Unabhängig in seinem Sein von der Materie, und ohne jede in seiner Natur begründete Seinsbeziehung zu ihr, ist er in der Ordnung der intelligibeln Dinge als Wirklichkeit, und kann darum nur der Wirklichkeit nach intelligibel sein. Wie er also durch seine Wesenheit Subjekt seiner Thätigkeit sein kann, so kann er durch sie auch deren Objekt sein, weil er durch seine Wesenheit nicht weniger eine intelligibele Wirklichkeit ist, als er durch sie ein intellektiv-erkennendes Prinzip ist. Nun wissen wir aber, daß ein der Wirklichkeit nach intelligibler Gegenstand mit einem erkennenden Prinzip nicht vereint sein kann (vorausgesetzt natürlich, daß er diesem proportionirt ist), ohne daß dessen Erkenntniß in dem erkennenden Prinzipe entstehe. Da also das Wesen des geschaffenen Geistes, als ein der Wirklichkeit nach intelligibler Gegenstand, mit ihm, als dem erkennenden Prinzipe auf das Innigste vereint ist, so muß der geschaffene Geist vom ersten Momente seines Daseins an sich selbst erkennen. Die Selbsterkenntniß, und zwar jene, die es im vollen und strengen Sinne des Wortes ist, ist folglich die erste, mit seinem Dasein gegebene und von diesem untrennbare Thätigkeit des geschaffenen Geistes.

So wesentlich jedoch und nothwendig die Selbsterkenntniß im geschaffenen Geiste auch sein möge, so ist sie doch nicht die Thätigkeit, sondern nur eine Thätigkeit desselben; wie ja auch seine Wesenheit ihm nicht das Objekt, sondern nur ein Objekt seiner Thätigkeit ist. Und schon aus diesem Grunde allein ist es klar, daß die Selbsterkenntniß des geschaffenen Geistes nicht sein Sein selbst ist. Wie könnte man denn auch dasjenige, was nur eine Thätigkeit, nicht aber die Thätigkeit eines Wesens ist, ohne innern Widerspruch als identisch mit ihm erklären? Oder wie könnte man, ohne sich einer Ungereimtheit schuldig zu machen, als Eins mit dem Wesen eine Thätigkeit betrachten, deren einziges Formalobjekt nicht eben das Wesen selbst ist? Aber, um jeden Zweifel zu beseitigen, haben wir wohl keinen bessern Grund, als diesen, daß nämlich der Geist, dessen Selbsterkenntniß identisch mit seinem Sein und Wesen ist, gar kein geschaffener Geist zu sein vermag. Denn, da ein Geist

en Grund seiner Selbsterkenntniß in sich selbst trägt, muß er obald diese als identisch mit seinem Sein angenommen wird, auch en Grund seines Seins in sich selbst tragen. Kann aber ein Geist, der den Grund seines Seins in sich hat, noch wohl als in geschaffener betrachtet werden? Gewiß nicht. Es streitet eben it dem Begriffe eines Geschöpfes, daß seine Selbsterkenntniß, oder berhaupt sein Denken und sein Gedanke Eins mit seinem Wesen nd Sein seien; es ist unmöglich, daß sie etwas Anderes seien, als ne Wirklichkeit der mit dem Sein gegebenen Denkpotenz.

Daraus ergibt sich nun die Folgerung, daß, wie wir vom schaffenen Geiste nicht schlechthin sagen können, daß er zugleich s Subjekt und Objekt seiner Thätigkeit ist, sondern nur be= upten dürfen, daß er zugleich das Subjekt und Objekt einer iner Thätigkeiten, und zwar der ersten ist, so können wir ch von ihm nicht schlechthin sagen, daß er durch sein Wesen zu= eich Subjekt und Objekt seiner Thätigkeit ist, sondern wir müssen gen, daß er es thatsächlich erst durch eine nothwendig mit seinem esen verbundene Thätigkeit wird; und daß mithin seine Seins= rm wohl das die Form der Selbsterkenntniß bestimmende Prinzip, cht aber diese Form selbst ist.

Darin liegt also, was unsere gegenwärtige Frage betrifft, die ehnlichkeit zwischen der Selbsterkenntniß des reinen, aber ge= haffenen Geistes, und dem Selbstbewußtsein der menschlichen Seele, aß jene nicht weniger, als dieses, nicht die Thätigkeit, sondern ur eine Thätigkeit ihres Prinzipes ist; daß jene ebenso, wie ieses, nicht das Wesen selbst ihres Prinzipes, sondern nur eine rscheinung in demselben ist, und deshalb die Seinsform desselben s eigene Form nicht real, sondern nur intentional in sich besitzt. ber mit dieser Aehnlichkeit verbindet sich eine nicht unbedeutende nähnlichkeit. Denn das Selbstbewußtsein der menschlichen Seele t weder deren erste Thätigkeit noch überhaupt eine Thätigkeit, die it dem Wesen und Dasein derselben unzertrennlich verknüpft wäre; ährend die Selbsterkenntniß des reinen Geistes die erste mit dem esen und Dasein nothwendig verbundene Thätigkeit desselben ist. Jenes hat man mit Recht bildlich eine Rückkehr der Seele zu sich lbst genannt; oder können wir etwa dem Ausspruche des h. Thomas[1])

[1]) De verit. q. 1. a. 9.

unſere Zuſtimmung verſagen: Indem die menſchliche Seele etwas von ihr Unterſchiedenes erkennt, geht ſie gewiſſermaßen aus ſich ſelbſt heraus; indem ſie aber dieſes Erkennen erkennt, beginnt ſie zu ſich ſelbſt zurückzukehren, weil der Erkenntnißakt in der Mitte zwiſchen dem Erkennenden und dem Erkannten liegt; vollendet jedoch wird dieſe Rückkehr erſt dann, wenn ſie ihr eigenes Weſen erkennt. Die Selbſterkenntniß des reinen Geiſtes aber kann nie und nimmer unter dieſem Bilde dargeſtellt werden, weil ſie keine Thätigkeit vorausſetzt, durch die ſie vermittelt würde, weil ſie nicht, wie das menſchliche Bewußtſein zweite und reflexe, ſondern erſte und direkte Thätigkeit iſt.

Aber, wird man mir vielleicht erwiedern, erkennt denn nicht auch der reine Geiſt Manches, das von ihm unterſchieden iſt, erkennt nicht auch er, daß er es erkennt, und damit ſein eigenes Weſen? Warum ſoll alſo nicht auch von ihm mit dem gleichen Rechte, als von der menſchlichen Seele Rückkehr zu ſich ſelbſt ausgeſagt werden können?

Wie unberechtigt dieſe Einrede ſein würde, läßt ſich aus dem Geſagten leicht nachweiſen. Vor Allem kann man nicht in Abrede ſtellen, daß auch der reine Geiſt, ſchon weil ſeine eigene Weſenheit nicht das Objekt, ſondern nur ein Objekt ſeiner Thätigkeit iſt, Vieles erkennt, das von ihm unterſchieden iſt. Wir können deshalb nicht läugnen, daß es auch in dem Erkennen des reinen Geiſtes vergleichsweiſe ein Herausgehen aus ſich ſelbſt gibt. Allein dieſes Herausgehen aus ſich ſelbſt iſt nicht ſeine erſte, der Selbſterkenntniß vorausgehende und auf ſie hingeordnete Erkenntniß; es iſt, um mich dieſes Ausdruckes zu bedienen, nicht der erſte Schritt auf dem Wege zur Selbſterkenntniß; ſondern es iſt eine Erkenntniß, die auf die Selbſterkenntniß folgt, und mithin die Vorbedingung dieſer weder iſt, noch ſein kann. Möge alſo immerhin eine Uebereinſtimmung zwiſchen dem Erkennen des reinen Geiſtes und dem Erkennen der menſchlichen Seele im Allgemeinen aus dem Grunde beſtehen, weil nicht in dieſem allein, ſondern auch in jenem ein gewiſſes Herausgehen aus ſich ſelbſt angetroffen wird, ſo erſtreckt ſich doch dieſe Uebereinſtimmung durchaus nicht auf die Selbſterkenntniß im Beſondern; weil das Herausgehen aus ſich ſelbſt nur ein nothwendiges Moment im Prozeſſe des menſchlichen Selbſtbe-

wußtseins ist, die Selbsterkenntniß des reinen Geistes hingegen ganz unberührt davon bleibt.

Ueberdieß ist es allerdings zuzugeben, daß der reine Geist nicht nur etwas von ihm Unterschiedenes erkennt, sondern auch dieses Erkennen und mit ihm und in ihm sein Wesen erkennt, aber dieses Erkennen ist nicht der Grund, sondern die Folge seiner Selbsterkenntniß. Was so wahr ist, daß der h. Thomas[1]) daraus, daß der erste Gegenstand des Erkennens des reinen Geistes die eigene Wesenheit, und deshalb die erste Thätigkeit desselben Selbsterkenntniß ist, unbedenklich den Schluß zieht, daß, obwohl im reinen Geiste das Erkennen seines Erkennens sich begrifflich von dem Erkennen einer Wesenheit unterscheide, derselbe trotzdem Beides durch einen einzigen Akt erkenne, indem das Erkennen seiner Wesenheit, als eine eigenthümliche Vollkommenheit der Wesenheit selbst, nothwendig mit ihr erkannt werden müsse. Weil also die Selbsterkenntniß die erste und wesentliche Thätigkeit des reinen Geistes ist, kann sie, als solche, zu keiner andern Thätigkeit, deren Formalgegenstand das eigene Selbst nicht ist, im Verhältniß der Abhängigkeit stehen, sondern wird sie nur durch jede andere Thätigkeit des Selbst zugleich Erkenntniß dieser Thätigkeit. Wenn aber die menschliche Seele nicht nur etwas von ihr Unterschiedenes erkennt, sondern auch dieses Erkennen und mit ihm und in ihm sich selbst erkennt, so ist dieses Erkennen Grund des Selbstbewußtseins, und darf deshalb, anders als es bei dem entsprechenden Erkennen des reinen Geistes der Fall ist, als eine Bewegung der Rückkehr zu dem eigenen Selbst betrachtet werden. Die menschliche Seele nämlich, um uns kurz zu fassen, erkennt nicht ihre Thätigkeit in sich, sondern sich in ihrer Thätigkeit, während der reine Geist umgekehrt nicht sich in seiner Thätigkeit, sondern seine Thätigkeit in sich erkennt.

Damit hängt es nun auf das Innigste zusammen, daß jenes Bleiben in sich, von dem wir oben redeten, dem reinen Geiste in höherer Vollkommenheit eigen ist, als der menschlichen Seele. In der That mögen wir immerhin, wo es sich um den reinen Geist handelt, seine Selbsterkenntniß in Anbetracht ihres Ursprungs, weil sie nämlich eine aus seinem Sein hervorgegangene und von ihm

[1]) p. 1. q. 87. a. 3.

gesetzte Thätigkeit ist, als ein Gehen und Kommen zu sich selbst auffassen können, so muß sie doch ihrem formellen Sein nach als ein Bleiben bei sich gedacht werden. Denn so wie der reine Geist die Selbsterkenntniß mit seinem Dasein erlangt, so kann er sie auch nur mit seinem Dasein verlieren; und ist mithin durch Selbsterkenntniß bei sich, wenn er überhaupt ist. Läßt sich aber das Nämliche von der menschlichen Seele sagen? Durchaus nicht; denn weil ihr Selbstbewußtsein durch eine Thätigkeit vermittelt wird, welche etwas von ihr Unterschiedenes zum Gegenstande hat, kann sie nur unter der Bedingung des Vorhandenseins einer Thätigkeit durch das Selbstbewußtsein bei sich sein. Mit andern Worten, wie die menschliche Seele das Selbstbewußtsein mit ihrem Thätigsein erlangt, so verliert sie es auch mit ihrem Thätigsein, und ist folglich nicht bei sich, wenn sie ist, sondern nur wenn sie thätig ist, und bleibt deshalb eigentlich nicht bei sich, sondern kehrt vielmehr stets zurück zu sich.

Es ist also eine unbestreitbare Wahrheit, daß wir in dem Bereiche der geschaffenen geistigen Wesen die Selbsterkenntniß nicht finden, welche das Sein und Wesen des thätigen Prinzipes selbst zu sein vermöchte. Aber nicht weniger unbestreitbar ist es, daß solche Selbsterkenntniß Gott eigen ist und vom Begriffe Gottes nicht getrennt werden kann. In der That, um den Nachweis dafür zu liefern, es ist unzweifelhaft gewiß, daß Gottes Wesen, wie die reine Wirklichkeit des Seins und letzter Grund jedes Seins, so auch die reine Wirklichkeit der Intelligibilität und letzter Grund jeder Intelligibilität ist. Nun fragen wir, ist es denkbar, daß Gottes Wesen die reine Wirklichkeit der Intelligibilität und der Urquell jeder Intelligibilität sei, ohne zugleich nicht nur das *erste* Objekt, sondern auch das *einzige Formalobjekt* des göttlichen Erkennens zu sein? Offenbar nicht. Wenn nun aber gesagt wird, die göttliche Wesenheit sei bezüglich des göttlichen Erkennens sowohl das erste als auch das einzige Formalobjekt, oder nicht *ein* Objekt, sondern *das* Objekt der göttlichen Thätigkeit, so heißt das nichts anderes, als die Selbsterkenntniß sei nicht *eine* Thätigkeit, sondern die Thätigkeit Gottes, so daß jede Erkenntniß Gottes, auch wenn Dinge, die von Gottes Wesenheit unterschieden sind, ihre Materie sind, ihrem Wesen und ihrer Form nach doch nur Selbsterkenntniß Gottes sein und genannt werden könne.

Jedoch suchen wir diese Wahrheit noch auf eine andere Weise zu erklären. Das Wesen Gottes ist die reine Wirklichkeit der Intelligibilität. Das ist ein Satz, der von Allen zugestanden wird, die überhaupt den Begriff Gottes festhalten. Diesen Satz aber zugegeben, muß auch folgender zugegeben werden: Das Wesen Gottes ist die reine Wirklichkeit der Intellektion. Denn, um davon zu schweigen, daß Intellektion zweifelsohne eine Wirklichkeit der Intelligibilität ist, und mithin diese gar nicht als reine Wirklichkeit gedacht werden kann, wenn sie nicht zugleich reine Wirklichkeit der Intellektion wäre; ist es klar, daß Allem, was als solches und an und für sich zur Ordnung der intelligiblen Dinge gehört, intellektives Denken entweder in der Potenz oder in der Wirklichkeit eigen ist. Wir müssen folglich das intellektive Denken mit Auszeichnung in dem Wesen anerkennen, das als die reine Wirklichkeit der Intelligibilität der tiefste Grund der ganzen Ordnung des Intelligibeln ist. Kann aber wohl ein anderes Denken der reinen Wirklichkeit der Intelligibilität eigen sein außer demjenigen, welches reine Wirklichkeit der Intellektion ist? Und in der That, wenn wir uns befragen, was wir durch den Begriff der Intelligibilität denken, so wird die Antwort lauten, durch denselben werde uns die Gleichförmigkeit des Seins mit dem Gedanken, oder was auf dasselbe hinausläuft, die harmonische Uebereinstimmung des realen Seins mit dem idealen, dargestellt. Ist nun aber dem so, dann kann die reine Wirklichkeit der Intelligibilität nur als die Einheit der reinen Wirklichkeit des Seins mit dem unendlichen Gedanken, und folglich als die reine Wirklichkeit der Intellektion gedacht werden. Als ausgemacht muß es also gelten, daß das Wesen Gottes die reine Wirklichkeit der Intellektion ist. Das heißt aber wiederum nichts anderes, als das Wesen Gottes ist die Selbsterkenntniß Gottes, und die Erkenntniß Gottes kann keinen andern Formalgegenstand haben außer dem selbsteigenen Wesen Gottes.

Es gibt noch eine andere Form der Argumentation, die wir nicht unterdrücken wollen. Wenn Gott die reine Wirklichkeit der Intelligibilität und Intellektion ist, dann ist das Wesen und Sein Gottes die reine Wirklichkeit des Denkens. Kann aber das göttliche Wesen wohl die reine Wirklichkeit des Denkens sein, wenn das Denken Gottes in Anbetracht seines Formalobjektes nicht ausschließlich Selbsterkenntniß Gottes ist? Unmöglich; denn damit Sein

und Denken in der That Eins und identisch seien, ist es nothwendig, daß sie die eine und nämliche Form haben; daß somit die Seinsform auch die Form des Denkens sei. Nur dann also kann das Wesen und Sein Gottes die reine Wirklichkeit des Denkens sein, wenn das Sein Gottes die Form des Denkens Gottes ist; und wenn folglich, bei der bekannten Beziehung der Form des Denkens zu dessen Formalobjekt, das Sein Gottes das Einzige Formalobjekt des göttlichen Denkens ist.

Fassen wir das Gesagte in Kürze zusammen, so wird es auf folgenden Satz zurückgeführt: Wie das Wesen und Sein Gottes die reine Wirklichkeit des Denkens ist, so ist es die reine Wirklichkeit der Intellektion und der Intelligibilität. Das Wesen Gottes ist folglich das thätige Prinzip, welches in absoluter Identität das Subjekt und das einzige Formalobjekt seiner Thätigkeit ist, und dessen Thätigkeit keine andere Form hat noch haben kann, als die Seins- und Wesensform Gottes.

In Gott also und nur in ihm begegnet uns die absolut vollendete Einheit des thätigen Prinzipes mit seiner Thätigkeit, und deshalb finden wir bei Gott und nur bei ihm in absoluter Einheit die Rücksichten des Prinzipes und des Subjektes der Thätigkeit, d. h. die absolute Immanenz der letztern. Nun ist aber die Vollkommenheit der Immanenz die untrügliche Norm, nach der die Vollkommenheit des Lebens zu bestimmen ist. Folglich ist in Gott und in ihm allein das absolute Leben, oder vielmehr Gott ist das absolute Leben, weil er die unendliche Selbsterkenntniß und Selbstliebe ist, weil er als unendliche Wirklichkeit des Seins die reine Wirklichkeit der Wahrheit und der Gutheit ist.

Wir können nicht umhin, zur Bestätigung desjenigen, was wir über das Unterscheidungsmerkmal der Vollkommenheit des Lebens innerhalb des Gebietes der intellektiven Wesen schrieben, ein Zeugniß des h. Thomas anzuführen, das in kurzen Zügen unsere Lehre enthält. „Aber auch in dem intellektiven Leben“ [1]), schreibt er, „findet man verschiedene Grade. Denn obwohl die menschliche Vernunft sich selbst zu erkennen vermag, so beginnt doch ihre Selbsterkenntniß von einem außer ihr gelegenen Gegenstande, weil es kein Denken gibt ohne Phantasievorstellung. Vollkommener also

[1]) S. Thomas cont. gent. l. 4. c. 11.

ſt das intellektive Leben in den Engeln, in denen die Vernunft ur Erkenntniß ihrer ſelbſt nicht durch etwas von ihr Unterſchiedenes, ſondern durch ſich ſelbſt gelangt. Jedoch zur höchſten Vollkommenheit erhebt ſich ihr Leben noch nicht, weil, wenn auch der urch das Denken gebildete Gedanke (intentio intellecta, das, as die Vernunft in ſich ſelbſt von der gedachten Sache auffaßt nd auffaſſend ausprägt), ihnen ganz und gar innerlich iſt, ſo iſt r doch nicht ihre Weſenheit, weil Denken und Sein bezüglich hrer nicht das Nämliche ſind. Das Leben alſo in letzter Vollenung kömmt Gott zu, in dem Denken und Sein nicht etwas on einander Verſchiedenes ſind, und in dem deshalb der Gedanke ls gedachter (intentio intellecta) die göttliche Weſenheit ſelbſt iſt. edachten Gedanken aber nenne ich das, was die Vernunft von em gedachten Gegenſtand in ſich ſelbſt denkend ſetzt (Dico autem ntentionem intellectam id, quod intellectus in se ipso conipit de re intellecta). Derſelbe iſt in uns weder der Gegenand ſelbſt, der gedacht wird, noch das Weſen ſelbſt der denkenn Vernunft, ſondern iſt eine Aehnlichkeit, welche die Vernunft urch ihr Denken von dem gedachten Gegenſtande bildete, und elche durch die Sprache bezeichnet wird; weshalb ſie denn auch as innere Wort genannt wird, das durch das äußere bezeichnet ird. Daß nun der beſagte Gedanke in uns nicht der gedachte egenſtand ſei, geht daraus hervor, daß es etwas Anderes iſt en Gegenſtand denken, und wiederum etwas Anderes den on dem Gegenſtand durch das Denken gebildeten Geanken denken, welches Letztere geſchieht, wenn die Vernunft auf as Produkt ihrer Thätigkeit reflektirt ... Daß ferner der nämliche edanke in uns nicht die Vernunft ſelbſt ſei, iſt dadurch offenbar, aß das Sein jenes Gedankens in dem Gedachtwerden beſteht, icht aber das Sein unſerer Vernunft, deren Sein nicht ihr Denken ſt. Da nun alſo in Gott Sein und Denken das Nämliche ſind, o iſt der gedachte Gedanken in ihm die Vernunft ſelbſt; und weil in ihm die Vernunft der erkannte Gegenſtand iſt; denn ſich denkend enkt er Alles, ſo ſind in dem ſich ſelbſt erkennenden Gott die Vernunft, der Gegenſtand, der gedacht wird, und der gedachte Gedanke das Nämliche".

Ueber die Perſon des Kephas, Gal. II, 11.

Von Chriſtian Peſch S. J.

Wer iſt jener Kephas, dem Paulus in's Angeſicht widerſt
(Gal. II, 11.) Dieſe Frage mag Manchem von vornherein ſonde
erſcheinen; denn der Gedanke, daß Kephas und der Apoſte
Petrus nicht ein und dieſelbe Perſönlichkeit ſeien, wird einem
fangenen Leſer der hl. Schrift wohl kaum in den Sinn kom
Da nichtsdeſtoweniger von Zeit zu Zeit und zwar bis in u
Tage der Verſuch gemacht wurde, jenen Kephas aus dem
der Apoſtel auszuſcheiden und zu einem der ſiebenzig Jünge
machen, ſo dürfte es der Mühe lohnen, die Sache etwas näh
unterſuchen und zwar zunächſt das Zeugniß der kirchlichen Ü
lieferung über unſern Gegenſtand zu vernehmen, und ſodan
Löſung der Frage aus dem Zuſammenhang der hl. Schrift zu
ſuchen.

I. Die kirchliche Ueberlieferung über die Perſon
Kephas.

Der Name Kephas begegnet uns außer der hl. Schrift
erſten Male beim hl. Klemens von Rom. In ſeinem
Briefe an die Korinther (circa 96) erinnert dieſer apoſtoliſche
daran, daß ſchon zur Zeit des hl. Paulus die Gemeinde in Ko
einen bedauerlichen Hang zu Parteiſtreitigkeiten an den Tag
habe. „Nehmet", ſagt er (Kap. 47), „den Brief des hl. Ap
Paulus zur Hand. Was hat er euch im Beginne des Evangel
geſchrieben? Gewiß auf Eingebung des hl. Geiſtes hat er

ich selbst, Kephas und Apollo einen Brief an euch gerichtet, weil auch damals unter euch Spaltungen und Parteiumtriebe herrschten. Aber jene Spaltung stürzte euch doch nur in einen geringern Fehler; denn ihr tratet ein für Apostel, die in überaus hohem Rufe standen, und für einen Mann, der von ihnen anerkannt war“[1]). Es ist hier die Rede von der Stelle 1. Cor. 1, 12. „Jeder von euch sagt: ich halte zu Paulus, ich aber zu Kephas, ich aber zu Apollo“. Letzterer ist zweifelsohne der von den Aposteln anerkannte Mann; Paulus und Kephas dagegen die apostoli praeclaro testimonio celebres. Also ist Kephas hier im Gegensatz zu Apollo den Aposteln beigezählt. Wohl, könnte man sagen, aber was hat das mit dem Galaterbrief zu schaffen? Darauf ist zu erwidern, daß die Gelehrten, welche den Kephas des Galaterbriefes für einen Jünger halten, den gleichen Jünger als Parteiführer im Korintherbrief wiederfinden wollen. Und in der That, an beiden Stellen wird von Kephas als einer allbekannten Persönlichkeit geredet. Sollte daher hier oder dort ein anderer Kephas gemeint sein, so hätte dieser näher bezeichnet werden müssen. Da dies nicht geschehen, so ist dieselbe Person gemeint; und wenn der hl. Klemens uns bezeugt, daß diese Person im Korintherbrief Petrus ist, so können wir dieses Zeugniß sofort auf den Galaterbrief ausdehnen. Oder, wie der hl. Hieronymus sagt, die Ueberlieferung kennt nur einen Kephas, der auch Petrus genannt wird; und das Alter dieser Ueberlieferung wird uns verbürgt durch den hl. Klemens, der den Kephas einfachhin den berühmten Aposteln beizählt. Das Gewicht dieses Zeugnisses aber wird Niemand verkennen, der bedenkt, daß Klemens die hier in Frage kommenden Personen zum Theil wenigstens von Angesicht zu Angesicht kannte.

Ausdrücklichen Bezug auf das vom hl. Paulus erzählte Ereigniß nimmt der hl. Irenäus (c. 135—202) im dritten Buche gegen die Ketzer (Kap. 12. n. 15): „Petrus sogar fürchtete sich von ihnen (qui circa Jacobum) beschuldigt zu werden; und obschon er vorher mit den Heiden aß wegen der Erscheinung (Act. 10, 9. seqq.) und wegen des Geistes, der über ihnen geruht (ib., 44. seqq.), so trennte er sich doch von ihnen, als Einige von Jakobus gekommen waren, und aß nicht mehr mit ihnen“.

[1]) Patres apostolici. Ed. Funk I, p. 121.

Wird hier noch ohne jede weitere Erklärung der Apostelfürst als Jener bezeichnet, auf den sich das Gal. 2. erzählte Ereigniß bezieht, so tritt bei allen nun folgenden Zeugen das Bestreben hervor, diese Begebenheit mit der Würde und Stellung des hl. Petrus in Einklang zu bringen. In bündigster Kürze gibt Tertullian (c. 160—240) im 23. Kap. de praescriptione die richtige Auffassung: „Wenn Petrus getadelt wurde, daß er zuerst mit den Heiden zusammenlebte und sich dann aus Menschenfurcht von ihrer Gemeinschaft trennte, so lag offenbar der Fehler im Wandel, nicht in der Lehre".

Einen ganz andern Weg schlug dagegen Klemens v. Alexandrien († c. 217) ein. Er leugnete einfach, daß jener Kephas der hl. Petrus sei und zählt ihn im fünften Buche seiner Skizzen (ὑποτυπώσεις) unter die siebenzig Jünger. Diese Nachricht verdanken wir Eusebius, der dieselbe im ersten Buche seiner Kirchengeschichte Kap. 12 mittheilt, ohne irgend eine zustimmende oder ablehnende Bemerkung zu machen. Die Schrift des Alexandriners ist nämlich verloren gegangen. Am ausführlichsten berichtet über dieselbe der Patriarch Photius in seiner Bibliothek (cod. 109). Nach ihm hätten die ὑποτυπώσεις neben einigem Richtigen eine Menge von sinnlosen Fabeln und ketzerischen Lehren enthalten, plane ut octo ipsos libros blasphemiarum portentis . . . repleverit seu ipse (Clemens) sive quis alius eius personam indutus[1]). Was Photius hier andeutet, vermuthen auch Andere, daß nämlich arianische Interpolatoren mit jenem Buche ihr Unwesen getrieben, während Alzog den Grund jener Irrthümer in dem Umstande sucht, daß die Schrift wohl in der Uebergangszeit des Klemens vom Heiden- zum Christenthume verfaßt wurde[2]). Wie dem auch sein mag, jedenfalls kann das Ansehen eines solchen Werkes nicht bedeutend und darum das beigebrachte Zeugniß nicht von Belang sein. Wollte man aber auch zugeben, daß Klemens v. Alexandrien dasselbe Ansehen genieße wie irgend ein Kirchenvater, so steht doch eben Einer gegen Alle. Seine Meinung vermochte keinen Boden zu gewinnen, sondern wurde überall entschieden abgewiesen. So ausdrücklich von Chrysostomus, Hieronymus, Gregor dem Großen u. s. w

[1]) Migne Patrologia Graeca, t. 103. col. 383.
[2]) Patrologie. 3. Aufl. S. 123.

Der hl. Cyprian († 258) dagegen scheint von dieser Ansicht noch gar nichts zu wissen. Er führt einfach mit Beziehung auf den Galaterbrief den hl. Petrus als ein Muster der Friedfertigkeit und Geduld vor: „Als Petrus, den der Herr zuerst erwählt und auf den er seine Kirche gebaut hat, später mit Paulus in Betreff der Beschneidung uneins wurde, da hat er weder abstoßende Herrschsucht noch stolze Anmaßung gezeigt und gesagt, ihm sei die Oberleitung anvertraut und alle Neu- und Später-Bekehrten müßten ihm gehorchen, und er hat auch den Paulus nicht verachtet, sondern auf die Stimme der Wahrheit gehört und den zutreffenden Grund, den Paulus vorbrachte, angenommen und uns so ein Beispiel der Eintracht und Geduld gegeben". (Epist. 71.)

Wird hier die ethische Seite der Frage hervorgehoben, so betrachten dagegen Andere dieselbe mehr von dogmatischem Standpunkte aus; und da ist vor Allem jene Erklärung hervorzuheben, die nach dem Zeugnisse des hl. Hieronymus (ep. 111) auf Origenes († 254) zurückzuführen ist. Nach dieser Auffassung wäre die ganze im Galaterbrief erzählte Begebenheit eine gewissermaßen abgekartete Sache zwischen den beiden Aposteln gewesen. Petrus habe sich äußerlich gestellt, als ob er die Beobachtung der Legalien für nothwendig erachte, um dadurch dem Paulus Gelegenheit zu geben, ihn öffentlich zum Schein (*κατὰ πρόσωπον*) zu tadeln und so der Wahrheit zur allgemeinen Anerkennung zu verhelfen.

Am ausführlichsten vertritt diese Ansicht der hl. Chrysostomus (347—407) und zwar sowohl in seiner Erklärung des Galaterbriefes[1]) als auch in einer besondern Homilie[2]). Seine Gründe aber sind folgende: Petrus hatte oft genug den Juden gegenüber seine Gesinnung und seinen Muth bewiesen. Wie sollte er jetzt auf einmal so kleinmüthig geworden sein? Nein, nicht Furcht bewog ihn zu seiner Handlungsweise, sondern ein wohl überlegter Plan. Er wollte den Juden kein Aergerniß geben und dem Paulus eine gute Gelegenheit verschaffen, ihn zu tadeln. Paulus aber, der den Plan wohl kannte, stellte den Petrus zur Rede, und dieser schwieg, damit wenn der Lehrer auf den Vorwurf schweige, die Schüler um o leichter ihre Meinung änderten. Das Ganze aber geschah zum

[1]) Migne P. Gr., t. 61. col. 640 seqq.
[2]) Migne P. Gr. 51. 371 ss.

Schein; denn wäre wirklich eine Meinungsverschiedenheit vorhanden gewesen, so hätte ein öffentlicher Tadel nur Aergerniß verursachen können. Unter diesen Umständen aber war derselbe von Nutzen. Paulus redet ebenfalls in seinem Briefe in der scheinbar tadelnden Weise von Petrus, um eben nicht die Kriegslist zu verrathen, die sie beide angewandt hatten.

Ebenso wie der hl. Chrysostomus hatte auch der hl. Hieronymus (340—420) diese Ansicht des Origenes zu der seinen gemacht, fand aber einen entschiedenen und ihm überlegenen Gegner, der ihn zum Aufgeben derselben zwang. Zwar kennt Hieronymus auch die Meinung, Kephas sei ein von dem Apostelfürsten verschiedener Jünger. „Es gibt Einige, die den Kephas, von dem Paulus hier schreibt, daß er ihm in's Angesicht widerstanden, für einen der siebenzig Jünger halten, der diesen Namen trug". Aber nach dem Vorgange des hl. Chrysostomus[1]) weist er die Auffassung unbedenklich ab, weil sowohl die Ueberlieferung als der Inhalt des Galaterbriefes dieselbe unmöglich mache. Der Umstand aber, daß die Ketzer diese Stelle mißbrauchten, sei kein Grund von der Wahrheit abzuweichen. „Müßten wir wegen der Lästerung des Porphyrius einen andern Kephas annehmen, damit nicht auf Petrus der Schein des Irrthums falle, dann hätten wir noch zahllose Stellen aus der hl. Schrift auszumerzen, die Jener anschwärzt, weil er sie nicht versteht"[2]).

Mit diesem letzten Satze, wie überhaupt mit der ganzen Widerlegung der von Klemens v. Alexandrien aufgebrachten Meinung war der hl. Augustin (354—430) durchaus einverstanden, nicht aber mit der positiven Erklärung, die Hieronymus zum Galaterbrief gegeben hatte. Auf solche Weise, sagte er in seinem ersten Schreiben an Hieronymus (ep. 28), untergrabe man das Ansehen der hl. Schrift und nehme Trug und Hinterlist in Schutz. Unglücklicherweise erreichte dieser Brief seinen Bestimmungsort nicht, sondern wurde ohne Augustin's Vorwissen in zahlreichen Abschriften verbreitet, von denen endlich auch eine dem Einsiedler von Bethlehem in die Hände fiel. Dieser meinte, Augustin habe öffentlich gegen ihn geschrieben und wurde sehr aufgebracht. In Folge dessen entspann sich ein Briefwechsel, in welchem nach den Worten Möhlers

[1]) Migne P. Gr. 51, 383 seq. [2]) Migne Patrologia latina, 26, 340 seq.

der größte Kirchenlehrer des Abendlandes „so schön, so edel, so unübertrefflich schrieb, daß, wenn wir in vielen Schriften Augustins eine tiefe Weisheit, einen bewundernswerthen Scharfsinn entdecken, wir hier ein so zartfühlendes, wegen der möglichen Trennung der Freundschaft so von Schmerz ergriffenes Gemüth gewahren, daß es wohl nicht zweifelhaft bleibt, Augustin habe den guten, fleißigen Hieronymus eben so sehr an Tiefe des Geistes als Innigkeit des Gemüthes übertroffen“[1]). In einem langen Schreiben (ep. 82) geht Augustin näher ein auf die Gründe des Hieronymus. Dieser hatte sich vorab darauf berufen, daß viele und bedeutende Männer vor ihm dieselbe Erklärung gegeben hätten. Darauf antwortet der Bischof von Hippo: „Ich gestehe dir, ich habe nur jene Schriften, die wir die kanonischen nennen, so zu verehren und hochzuschätzen gelernt, daß ich fest glaube, keiner der Verfasser derselben habe irgend einen Irrthum beim Niederschreiben begangen ... Die andern Schriftsteller aber lese ich so, daß, so sehr sie sich auch durch Heiligkeit oder Gelehrsamkeit auszeichnen, ich nicht deswegen etwas für wahr halte, weil sie so dachten, sondern nur deshalb, weil sie im Stande waren, mir durch jene kanonischen Schriftsteller oder durch einen vernünftigen Grund zu beweisen, daß ihre Meinung von der Wahrheit nicht abweicht“ (l. c. n. 3). Im vorliegenden Falle sprächen aber die Gründe gegen Origenes, Chrysostomus und die übrigen Erklärer. Jeder Schriftsteller würde sich nämlich die Behauptung verbitten, daß er etwas gegen sein besseres Wissen geschrieben habe. Nun aber sage der hl. Paulus, er habe gesehen, daß Petrus nicht nach der Wahrheit des Evangeliums wandelte. Wenn Paulus dies also geschrieben, bloß um die Galater glauben zu machen, es sei dies seine Meinung, während er doch das Gegentheil recht gut wußte, so höre alle Glaubwürdigkeit unter den Menschen auf. Das sei keine Kriegslist, sondern eine Lüge; und doch habe Paulus im Anfange des Briefes gesagt: „Was ich schreibe — bei Gott, das lüge ich nicht“. Also habe Petrus in der That nicht recht gehandelt; nicht als ob er eine irrthümliche Ansicht gehegt habe, da er längst in dieser Beziehung die Wahrheit laut verkündet; aber sein furchtsames Zurückziehen sei ein thatsächlicher Vorschub für die Meinung gewesen, als ob die Gesetzeswerke

[1]) Möhler, Schriften. 1. Bd. S. 8.

doch etwas zum Heile beitrügen. Darum also habe Paulus das Vorgehen des Petrus tadeln müssen, weil durch dasselbe ein Irrthum gegen den Glauben hätte gedeckt werden können. So erkläre sich der wahre Sachverhalt viel besser, als wenn man dem hl. Paulus einen verwerflichen Advokatenkniff unterschiebe. Schreibe der Apostel den Galatern etwas, was so wie er es schreibe, nicht richtig sei, so möge man das immerhin eine dispensatio nennen, er könne darin nichts erblicken als ein officiosum mendacium; das aber sei eines Apostels unwürdig. Mithin seien die innern Gründe gegen Hieronymus; aber auch gegen dessen Autoritäten könne er für seine Ansicht berühmte Namen in's Feld führen, wie z. B. Ambrosius (comment. in ep. ad Gal.[1]) und Cyprian. Doch sei ihm die Versicherung des hl. Paulus mehr werth als alle Autoritäten. „Dent veniam quilibet aliud opinantes; ego magis credo tanto Apostolo in suis et pro suis litteris juranti quam cuiquam doctissimo de alienis litteris disputanti“ (l. c. n. 25). Hieronymus sah sich durch Augustins Gründe überwunden und nahm dessen Erklärung in einem spätern Werke (ctr. Pelag. l. 1. c. 8.) einfachhin als die richtige auf.

So zeugen also nach dem bisher Gesagten für die Identität des Apostelfürsten Petrus mit dem Kephas des Galaterbriefes der hl. Klemens v. Rom, der hl. Irenäus, Tertullian, der hl. Cyprian, Origenes und seine Schule, der hl. Chrysostomus, der hl. Hieronymus, der hl. Ambrosius (der Ambrosiaster), der hl. Augustinus. Diesen Namen lassen sich ohne Schwierigkeit noch viele andere beifügen, wie denn der hl. Hieronymus selbst noch fünf andere Zeugen anführt. Außerdem seien aus dem fünften Jahrhundert noch erwähnt: der hl. Cyrillus von Alexandrien († 444)[2]), Johannes Cassianus († 435)[3]), Theodoret († 458)[4]) und Papst Gelasius († 496)[5]).

Im sechsten Jahrhundert belehrt uns der hl. Gregor der Große (c. 540—604) hom. in Ezech. l. 2.[6]): „Es gibt Einige, die annehmen, nicht Petrus der Apostelfürst, sondern ein Anderer des Namens sei von Paulus getadelt worden. Hätten diese aber die Worte des Paulus aufmerksamer gelesen, so würden sie das

[1]) Migne P. L. t. 17. col. 349 seq.
[2]) Migne P. Gr. 76. 999 seq.
[3]) Migne P. L. 49, 1027.
[4]) Migne P. Gr. 82, 471.
[5]) Migne P. L. 56, 619.
[6]) Migne P. L. 76, 1003.

nicht sagen". Diesem Zeugnisse steht aus dem gleichen Jahrhundert ein anderes gegenüber. Es ist der Jünger-Katalog des angeblichen Martyrers Dorotheus von Tyrus. In diesem Kataloge, der in das Chronicum Paschale aufgenommen ist, wird als dritter Jünger angeführt: Kephas, Petro cognominis, cum quo congressus est Paulus de Judaismo[1]). Welche Bedeutung kommt nun diesem Verzeichnisse zu? Darauf antwortet uns der Herausgeber und Uebersetzer Ducange: „Was dort über die 70 Jünger gesagt wird, ist eine Zusammenstellung aller Namen, die in den Briefen der Apostel vorkommen, so daß sogar Einer derselben Cäsar heißt, weil Paulus einmal des Cäsar, d. h. des Kaisers erwähnt. Ja, der Name des Verfassers ist schon falsch; denn der Märtyrer Dorotheus hat in Wirklichkeit niemals gelebt. Alles, was ihm zugeschrieben wird, ist von müßigen griechischen Betrügern erfunden"[2]).

Wir können hieraus ersehen, welchem Umstande überhaupt der Jünger Kephas höchst wahrscheinlich sein Dasein verdankt. Man wollte durchaus die Namen der Jünger wissen und sammelte zu dem Zwecke aus der hl. Schrift alle Namen, die mit irgend einem Schein von Recht jenen Jüngern beigelegt werden konnten. Auf diese Weise entstand auch der Jünger Kephas. Es ist aber zu bemerken, daß dieser Name in dem ganzen uns bekannten aramäischen Namenschatze nicht vorkommt, sondern vielmehr zum ersten Male, wie es scheint, vom göttlichen Heilande als Eigenname dem Simon zur Bezeichnung der Würde und des Amtes beigelegt wurde. Damit stimmt, was der hl. Basilius (330—379) als eine bekannte Thatsache berichtet: „Denselben Mann nennen wir Simon und Petrus und Kephas" (adv. Eunonium l. 1. n. 8).

Zwar soll im ersten Jahrhunderte auch der hl. Bischof Martialis den Beinamen Kephas geführt haben. In seinem zweiten Briefe an die Tolosaner nennt er sich nämlich „Servus Dei Apostolus Jesu Christi Martialis Kepha". Suarez, der diesen Brief für echt hält, macht dazu die Bemerkung[3]): „In der Vorrede zu diesen Briefen wird aus dem Leben des hl. Martialis von seinem Nachfolger Aurelius erzählt, daß Martialis ein Blutsverwandter

---

[1]) Migne P. Gr. 92, 519. [2]) Migne P. Gr. 92, 519 Nota.
[3]) Suarez de Leg. l. 9. c. 15. n. 5. ed. Vivès t. 6. p. 507.

des Petrus, von diesem getauft und ihm sehr theuer gewesen und daß man deshalb schließen könne, Martialis habe eben c diesem Grunde den Namen Kephas angenommen". Jedenfalls al fährt Suarez weiter, ist Martialis nicht der Kephas des Galat briefes, weil es feststeht, daß Martialis zur Zeit jenes Ereigniß in Gallien war, mithin nicht von Paulus in Antiochien getad werden konnte. Allein diese ganze Untersuchung ist überflüssi denn Natalis Alexander hat schon längst nachgewiesen, daß d Briefe des Martialis unecht seien, und zwar hauptsächlich aus de Grunde, weil sie die hl. Schrift nach der Uebersetzung des l Hieronymus citiren[1]). Wir können also auch diesen Kephas a sich beruhen lassen.

Zum Abschluß dieses Theils unserer Untersuchung sei nur no bemerkt, daß die Griechen an der vom hl. Chrysostomus vorg tragenen Erklärung festhielten, ja in ihren Commentaren dies Kirchenvater einfach excerpirten. So der hl. Johannes Dama cenus († nach 754)[2]), so Oekumenius[3]) im 10. und The phylakt[4]) im 11. Jahrhundert. Oekumenius erwähnt auch d Ansicht des Klemens von Alexandrien und sagt, dieselbe habe ein gewissen Schein für sich; er kümmert sich jedoch in seiner weite Erklärung gar nicht um dieselbe und zeigt dadurch klar, daß er i keine Bedeutung beilegt.

Wie stehen demnach in unserer Frage die Zeugen? Auf d einen Seite haben wir die ὑποτυπώσεις des Klemens von A xandrien und das Jüngerverzeichniß des Pseudo-Dorotheus, i jedenfalls beide entweder gar keine oder doch keine bedeuten Autorität beanspruchen können. Diesen treten ausnahmslos in geschlossener Reihe und mit bewußter Entschiedenheit gegenüber d Kirchenväter und alle Schriftsteller jener Zeit, welche diese Fr behandelt haben. Bei einem solchen Gegenstande aber muß d offenbar die geschichtliche Ueberlieferung die erste und vorzüglic Beweisquelle bieten. Wenn dem aber so ist, wie kann dann h auch nur der geringste Zweifel noch Raum finden! Nein, sow die theologische wie die geschichtliche Wissenschaft müssen in ihr eigenen Interesse Verwahrung einlegen gegen den Versuch, der

[1]) Natalis Alex. Histor. eccl. ed. Bingiens, 1786. t. 4. p. 126.
[2]) Migne P. Gr. 95, 787. [3]) Migne P. Gr. 118, 1111.
[4]) Migne P. Gr. 124, 975.

Klemens von Alexandrien aufgebrachten Ansicht auch nur irgend welche Wahrscheinlichkeit beilegen zu wollen. Das übereinstimmende Zeugniß des ganzen christlichen Alterthums verbürgt uns mit vollkommener Gewißheit, daß der Apostel Petrus und der Kephas des Galaterbriefes ein und dieselbe Person sind.

Gegenüber diesem Traditionsbeweise kann natürlich die etwaige entgegenstehende Ansicht Späterer nicht schwer in die Wagschale fallen. Allein selbst wenn wir davon absehend die jetzt folgenden Zeugen für und wider lediglich mit einander vergleichen, so wird sich doch genau dasselbe Endresultat ergeben. Ueber das ganze Mittelalter brauchen wir eigentlich kein Wort zu verlieren; denn unsere Gegner gestehen zu, daß sie aus dieser Zeit Niemanden für sich anführen können. Wohl aber wird ihre Meinung noch zuweilen ausdrücklich und zwar mit scharfen Worten abgewiesen. So von Herveus von Dole, dessen Erklärung der Briefe des hl. Paulus zur Zeit einen außerordentlichen Ruf genoß und als ein Werk des hl. Anselm angesehen wurde. Derselbe wiederholt die oben angeführte Stelle des hl. Gregor des Großen und fügt dann hinzu: „Man muß nothwendig zugeben, daß es der Kephas ist, dem Christus gesagt hat: Du wirst Kephas genannt werden, was übersetzt wird Petrus“ [1]). Ein Schwanken findet um diese Zeit fast nur statt zwischen der frühern Ansicht des hl. Hieronymus und der Lehre des hl. Augustin. Zur erstern neigt z. B. Petrus Lombardus, die andere vertheidigt der hl. Thomas, beide in ihren Erklärungen des Galaterbriefes. Doch wurde die letztere Auffassung immer allgemeiner, so daß Suarez schreibt: „Eamdem sententiam secuti sunt communiter Scholastici antiqui ac denique moderni fere omnes tam Scholastici quam exponentes c. 2. ad Gal.“ (De leg. l. 9. c. 17. n. 18.)

Dieser so berühmte und so zuverlässige Autor möge uns denn auch gleich sagen, was er in Uebereinstimmung mit dem ganzen Mittelalter von der Meinung des Klemens von Alexandrien hält. Merito sancti Patres neque ad resistendum haereticis vel inlelibus neque ad expediendas alias illius loci difficultates

[1]) Migne P. L. 181, 1145.

illa frigida evasione usi sunt, sed pro certo semper supposuerunt Kepham illum fuisse apostolum Petrum ... Denique omnes etiam Scholastici hanc quaestionem tractantes in hoc consentiunt". In der Ueberschrift aber heißt es: „Frivola evasio a Patribus rejecta." (l. c. c. 15. n. 7).

Der Jünger Kephas fand erst wieder neue Freunde und Anhänger zur Zeit der Reformation, als die katholischen Schriftsteller die Unfehlbarkeit und Würde des hl. Petrus gegen die Geisteserben des Porphyrius zu vertheidigen hatten. Viele glaubten nämlich, ihre schmähsüchtigen Gegner am leichtesten zum Schweigen bringen zu können durch den Nachweis, daß Petrus bei der fraglichen Begebenheit gar nicht im Spiele gewesen sei. Doch waren die einsichtigern unter den katholischen Apologeten offen genug, um für diese Lösung eine bloße Wahrscheinlichkeit zu beanspruchen; und in der That, alle Gründe, auf welche sie sich stützen, sind nicht im Stande, die entgegenstehende Wahrheit auch nur im Mindesten zu verdunkeln.

Nennen wir die vorzüglichsten Vertreter dieser Richtung. Es sind Albertus Pighius, Vallarsius, Hardouin, Zaccaria, Molkenbuhr und in unsern Tagen Aloysius Vincenzi. Neben diesen dürften einige Andere nicht von Bedeutung sein.

Albert Pighius (1490—1543) war ein gefürchteter Bekämpfer der Reformation. In seinem Werke „Assertio hierarchiae ecclesiasticae" kommt er im 9. Kapitel des 3. Buches auf unsern Gegenstand zu sprechen und sagt: „Ich weiß, daß Klemens von Alexandrien behauptet hat, nicht jener Petrus, der Fürst der Apostel, sei es, von dem Paulus schreibt, daß er ihm in's Angesicht widerstanden habe, sondern einer von den siebenzig Jüngern". Dann fügt er Einiges zum Lobe des Klemens hinzu und fährt weiter: „Ich habe diese Bemerkungen gemacht, damit man nicht das Zeugniß des Klemens für geringfügig halte. Sodann aber, wenn wir auch zugeben, daß es der Apostel Petrus gewesen sei, so ist die Meinung des hl. Hieronymus, Augustinus gegenüber, nicht unwahrscheinlich, daß der Tadel des Paulus nur ein scheinbarer war ... Endlich können wir auch das zugeben, worauf Viele so sehr bestehen, und was auch wir durchaus nicht tadeln, daß jener Petrus, der Fürst der Apostel, von Paulus im Ernste getadelt worden sei. Dadurch

wird der Würde des Petrus kein Eintrag gethan". Man sieht, Pighius gibt einfach nach Art mancher Theologen für eine Schwierigkeit drei verschiedene Lösungen, die er alle drei als zulässig anerkennt, und überläßt es dem Leser, sich für die eine oder die andere zu entscheiden. Er kann mithin nicht ausschließlich als Zeuge für die Meinung des Klemens von Alexandrien angerufen werden.

Anders redet schon Vallarsius, der Herausgeber der Werke des hl. Hieronymus, in einer Anmerkung zu den oben mitgetheilten Worten dieses Kirchenlehrers. „Es ist durchaus nicht meine Sache, die alte Streitfrage, welche die angesehensten Schriftsteller zu widersprechenden Meinungen veranlaßt hat, an dieser Stelle wieder vorzunehmen. Es ist mehr als genug, die von Hieronymus angeführten oder die spätern Kirchenväter mit Namen zu nennen, welche die Ansicht vertheidigt haben, Kephas, den Paulus getadelt hat, sei von Petrus verschieden. Zuerst ist zu erwähnen der hl. Klemens von Alexandrien im fünften Buche der hypotyposes und Eusebius Pamphili, der dessen Zeugniß anführt. Eccl. Hist. 1. c. 12. Diesen treten bei im 4. Jahrhundert Dorotheus von Tyrus, der den von Paulus zurechtgewiesenen Kephas nicht unter die Apostel, sondern unter die siebenzig Jünger zählt, und der hl. Chrysostomus t. 5. hom. 64., denen das Zeugniß des hl. Hieronymus selbst und ein anderes des hl. Gregor des Großen zustimmen; denn diese sind Zeugen, daß es zu ihrer Zeit Einige gab, die den Kephas von Petrus unterschieden. Ich schweige von dem Verfasser der alexandrinischen Chronik zum Jahre 30 nach Christus und von dem spätern Oekumenius und endlich von dem Verfasser der Erklärung zu den Briefen des Paulus, die mit Unrecht dem hl. Anselmus zugeschrieben wird, und von bedeutenden Männern aus der Neuzeit, welche die Meinung, daß der Apostel Petrus eine von dem Jünger Kephas verschiedene Person sei, entweder als ihre eigene oder als die Anderer anführen. Auch sprechen hierfür viele Gründe aus dem Zusammenhang der hl. Schrift und aus der Geschichte des hl. Paulus. Besonders aber wäre es leicht, den Beweis, daß Petrus nicht in Antiochien war, als Paulus den Kephas tadelte, mit neuen Gründen kräftig zu stützen, wenn das nicht über die Grenze einer Anmerkung hinausführte. Indessen ist es gewiß, daß die meisten lateinischen Schriftsteller alle (plerosque omnes) Petrus und Kephas

für ein und denselben gehalten haben“ [1]). In dieser Anmerkung haben wir ein Muster, auf welche Weise manche Schriftsteller die spärlichen Zeugen für den Jünger Kephas herauszuputzen suchen. Zuerst wird die Zahl von zwei auf vier erhöht, indem man den Eusebius und den Verfasser des Chronicum Paschale als selbstständige Gewährsmänner auftreten läßt, obschon dieselben ohne jede Bemerkung nur die Aussage des Klemens und des Pseudo-Dorotheus berichten. Und da man neben diesen doch auch gern einen Kirchenvater anführte, so müssen Chrysostomus, Hieronymus und Gregor der Große herhalten. Obschon dieselben nämlich von einem Jünger Kephas durchaus nichts wissen wollen, so soll doch der Umstand, daß sie so reden, den Beweis liefern, zu ihrer Zeit habe es Leute gegeben, welche diese Meinung vertheidigten. Allein dieser Beweis ist ein Streich in die Luft. Die Geschichte nennt uns aus der Zeit der Kirchenväter nur den Alexandriner. Sollte also das bloße „Sunt qui“ den Schluß rechtfertigen, es seien doch Mehrere gewesen? In diesem Falle müßte man auch zugeben, daß diese „Sunt qui“ zu geringfügig waren, um von der Geschichte verzeichnet zu werden, und also wohl nur in bloßen Nachbetern bestanden, wie es deren zu allen Zeiten gibt. Dieses dann aber auch noch auf die Zeit des Oekumenius und des Herveus ausdehnen zu wollen, erscheint um so unzulässiger, wenn man bedenkt, daß diese die betreffenden Stellen einfach aus dem hl. Chrysostomus bezw. Gregor dem Großen fast wörtlich abgeschrieben haben. Auf das biblische Argument werden wir später zurückkommen.

Einen weit berühmtern Namen als Vallarsius hatte Joh. Hardouin S. J. (1646—1729) für die Jüngerschaft des Kephas einzusetzen. So groß war ja der wissenschaftliche Ruf dieses Mannes, daß er nach den Worten des Bischofs Huet durch die Aufstellung der sonderbarsten Meinungen über 40 Jahre lang sich umsonst bemühte, sein eigenes Ansehen zu vernichten. Im Jahre 1741, also nach dem Tode des Autors, erschien zu Amsterdam: Commentarius in nov. testam.; accedit lucubratio, in cujus parte I. ostenditur, Kepham a Paulo reprehensum Petrum non esse. Schon im folgenden Jahre wurde das Buch wegen der in dem-

[1]) Migne P. L. 26, 339 seqq. Nota.

selben vorgetragenen Paradoxa auf den Index gesetzt. Die Dissertation über Kephas wurde von Calmet (1672—1757) einer eingehenden Würdigung unterzogen und widerlegt[1]). Hardouin führt zunächst dieselben Gründe an wie Vallarsius. Da er aber wohl merkte, daß der geschichtliche Boden ihm unter den Füßen wankte, so suchte er in dem Dogma einen festern Halt zu gewinnen. Das Conzil von Trient, sagte er, hat die Vulgata für authentisch erklärt. Nun aber liest die Vulgata im Galaterbriefe das eine Mal Petrus, das andere Mal Kephas. Also hat die kirchliche Ueberlieferung sich für die Verschiedenheit der Namen und somit auch für die Verschiedenheit der Personen entschieden. Allein dieser Beweis geht sofort in die Brüche, wenn man sich erinnert, daß neben der Ueberlieferung, welche die Verschiedenheit der Namen festhielt, stetig die andere Ueberlieferung nebenhergeht, welche ausdrücklich erklärt, daß dieselbe Person gemeint ist. Wollte man aber den Begriff der Authentie so pressen, daß der griechische Text nach der Vulgata einfachhin umgewandelt werden müßte, so wäre das übertrieben und gegen den Sinn des Conzils. — Die andern Beweise des P. Hardouin werden uns weiter unten begegnen.

Wegen seiner Kephas-Dissertation wurde P. Hardouin von vielen Seiten angegriffen und mit nicht sehr ehrenden Beiwörtern bedacht. So nannte Rondet seine Ansicht falsch, verwegen, läppisch, kindisch und unklug. Den Autor gegen solch' ungebührliche Behandlung zu vertheidigen, das und das allein war die Absicht des P. Franz Anton Zaccaria S. J. (1714—1795)[2]). Er gibt ganz offen zu, daß die meisten und gewichtigsten Gewährsmänner gegen Hardouin sprechen[3]); daraus aber folge noch lange nicht, daß derselbe eine abgeschmackte Meinung vertheidigt habe; im Gegentheil sei wenigstens so viel innere und äußere Wahrscheinlichkeit auf seiner Seite, daß er in diesem Punkte eine anständige Behandlungsweise fordern dürfe. Da es nicht in unserer Absicht liegt, dieses zu bestreiten, so genügt das Gesagte, um zu zeigen, mit

[1]) August. Calmet O. S. B. dissert. in vet. et nov. test. Wirceburg. 1789. t. 3. p. 394 seqq.

[2]) Dissertazioni di Storia Eccl. 2. ed. Roma 1840. t. 1. p. 225 seqq.

[3]) Confesso, che se la questione dal numero e dal autorità si ha a decidere, il Padre Arduino ha perduta la causa.

welchem Recht oder Unrecht man ſich in unſerer Frage auf Zaccaria berufen kann.

Mit weit mehr Fug iſt hier anzuführen der Franziskaner Marcellinus Molkenbuhr, der in einer 1785 veröffentlichten Abhandlung bis zur Gewißheit zeigen will, daß der von Paulus getadelte Kephas nicht der Apoſtel Petrus ſei. Wie ſtellt er dies an? Nach einem Beweis aus dem Zuſammenhang der hl. Schrift kommt er auf die Kirchenväter zu reden und ſagt, die älteſten Zeugen, nämlich Klemens und Euſebius, ſprechen für ſeine Theſe. Indeß, daß dieſe die älteſten ſind, iſt eben ein Irrthum. Tertullian iſt faſt eben ſo alt und Irenäus iſt älter als Klemens. Und ſollte ferner des Letztern Autorität wirklich größer ſein als die der ſpätern Kirchenväter? Wie ſtimmt das mit dem Berichte des Photius über die ὑποτυπώσεις? Molkenbuhr antwortet: Hieronymus hat dieſes Buch gelobt, ohne die Irrthümer zu erwähnen. Alſo ſind dieſelben erſt ſpäter hineingekommen. Indeß wenn dieſer Schluß gilt, dann gilt auch der andere: Hieronymus ſagt nicht, daß Klemens den Kephas für einen Jünger gehalten habe, obſchon er dieſe Anſicht doch eigens widerlegt. Alſo iſt auch der Jünger Kephas erſt ſpäter in die Schrift des Alexandriners hineingeſchmuggelt worden. Andererſeits hat ja längſt vor dem Verfaſſer der ὑποτυπώσεις der hl. Klemens von Rom bezeugt, daß der in den Briefen des hl. Paulus vorkommende Kephas ein bekannter Apoſtel ſei. Molkenbuhr gibt das zu, meint aber, das Wort Apoſtel könne auch in einem weitern Sinne von jedem Verkünder des Evangeliums, alſo auch von dem Jünger Kephas verſtanden werden. Ganz recht; aber Niemand hat auch aus dem bloßen Wort „Apoſtel“ etwas bewieſen, ſondern aus der Gegenüberſtellung zwiſchen Paulus und Kephas als Apoſtel und zwar als apostoli praeclaro testimonio celebres einerſeits, und Apollo als vir ab illis probatus andrerſeits. Auch Apollo war ein Apoſtel im weitern Sinne des Wortes. Wenn er alſo trotzdem den Apoſteln gegenübergeſtellt wird, ſo iſt dies Wort offenbar im ſtrengen Sinne des Wortes zu nehmen; denn der Umſtand, daß Apollo etwas ſpäter Chriſt geworden iſt als manche Andere, iſt mit nichten, wie Molkenbuhr behauptet, ein Grund, daß er überhaupt nicht Apoſtel, d. h. rechtmäßig geſandter Verkünder des Evangeliums genannt werden kann. Alſo es bleibt dabei, nicht nur die älteſten, ſondern auch die bewährteſten Zeugen, ja ſagen

wir einfach, alle zuverlässigen Zeugen, verbürgen uns, daß Kephas der Apostel Petrus ist[1]).

[1]) Als Curiosum möge noch erwähnt werden, daß Molkenbuhr später, um der ihm entgegenstehenden Autorität des hl. Hieronymus und des hl. Augustinus die Spitze abzubrechen, den Briefwechsel zwischen Beiden für unecht und unterschoben erklärt (Dissert. 19). Das gleiche Schicksal verhängt er auch über die aus Irenäus und Cyprian angeführten Stellen (Dissert. 17. n. 80 seqq.). Dies sind einige von den kritischen Kraftstücken, deren sich Molkenbuhr mehr denn einmal schuldig gemacht. Ein charakteristisches Beispiel möge uns zeigen, mit welch' kühner Logik Molkenbuhr zu argumentiren versteht. Er sagt, früher habe er geglaubt, Tertullian sei gegen seine Ansicht, später habe er entdeckt, daß dies sich keineswegs so verhalte. Und warum nicht? Weil Tertullian sagt: „Non mihi tam bene est, imo non mihi tam male est, ut apostolos committam"; weiter: „Locum demus parti adversae ... Proponunt, quod Petrus .. reprehensus sit a Paulo ... Si reprehensus est Petrus, quod convixisset ethnicis ..." Daraus schließt nun Molkenbuhr: „Tertullianus igitur non videtur censuisse, Petrum vere a Paulo reprehensum fuisse ... Marcionitis respondit hypothetice: Si, ut Marcionitae volunt" (Dissert. 17. n. 81). Nun braucht man aber nur die Stelle im Zusammenhange zu lesen, um zu sehen, wie unmöglich diese Auslegung ist. Es heißt dort: „(Apostoli) inter se distributionem officii ordinaverunt, non separationem Evangelii; nec ut aliud alter, sed ut aliis alter praedicarent: Petrus in circumcisionem, Paulus in nationes. Ceterum si reprehensus est Petrus, quod cum convixisset ethnicis, postea se a convictu eorum separabat personarum respectu, utique conversationis fuit vitium, non praedicationis; non enim ex hoc alius Deus quam creator, et alius Christus quam ex Maria, et alia spes quam resurrectio annuntiabatur. Non mihi tam bene est, imo non mihi tam male est, ut apostolos committam. Sed quoniam perversissimi isti illam reprehensionem ad hoc obtendunt, ut suspectam faciant doctrinam superiorem, respondebo quasi pro Petro ... Viderint, qui de apostolis judicant. Bene, quod Petrus Paulo et in martyrio adaequatur" (De praescript. c. 23 seq.). In diesem Zusammenhange scheint doch kein Zweifel mehr möglich; und wenn dies trotzdem der Fall wäre, so brauchte man nur das fünfte Buch gegen Marcion aufzuschlagen. Tertullian läßt sich dort gegen die Uebereinstimmung der Lehre der Apostel den Einwurf machen: „Sed (Paulus) reprehendit Petrum non recto pede incedentem ad Evangelii veritatem". Darauf antwortet er: „Plane reprehendit, non ob aliud tamen, quam ob inconstantiam victus" (c. 3). Das „plane reprehendit" ist doch jedenfalls nicht hypothetisch.

Von anderweitigen Vertheidigern der gleichen Meinung sind uns folgende bekannt: Bartholomäus Camerarius († nach 1564) Tract. de jejun. c. 6; Hektor Pintus († 1584) In Daniel c. 1; Alexander Carriero († 1626) De potestate summi pontificis; G. Kerkherdere († 1738) Conatus novus de Kepha reprehenso, in libro de situ Paradisi terrestris, Lovanii 1719; Girolamo Constantini, Questione di fatto, se il Cefa ripreso da S. Paolo possa con ragione credersi il principe degli Apostoli. Venezia 1763; Paul Opffermann S. J., der Herausgeber der Theologie des P. Antoine, De statu morali hominis, p. 1. d. 3. c. 2. q. 6; P. J. Neubauer, Theologia Wirceburgensis ed. Paris 1852, 3. Bd., S. 258 ff.; Rautenstrauch, Instit. jur. t. 1. §. 71; A. F. James, Dissertations, où il est irréfragablement prouvé... que Cephas, repris par St. Paul, à Antioche, n'est pas le même que le prince des apôtres, Paris 1846. Wir haben seit dem sechszehnten Jahrhundert etwa ein Dutzend Vertheidiger dieser Ansicht, während die entgegenstehende Lehre so allgemein blieb, daß die Namen der Vertreter derselben mehrere Seiten füllen würden. In dieser Frage gingen die Apologeten, Bellarmin an der Spitze, Hand in Hand mit den Exegeten, wie z. B. Salmeron, Estius, Tirinus, a Lapide, Calmet, und in der neuern Zeit Windischmann, Bisping, Reithmayr u. s. w.

Ueberhaupt war der Jünger Kephas so ziemlich verschollen, bis bei Gelegenheit des Vaticanischen Conzils Aloysius Vincenzi sein Andenken wieder auffrischte[1]). Vincenzi ist der Ueberzeugung, mit der von ihm vorgetragenen Erklärung der fraglichen Stelle des Galaterbriefes stehe und falle die Glaubenslehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit. „Deshalb", sagt er, „geht mein Streben dahin, endlich klar zu legen, daß nicht nur Kephas, sondern auch Jakobus und Johannes, die mitsammen Kap. 2, Vers 9 des Galaterbriefes von Paulus erwähnt werden, aus dem Kreise der zwölf Apostel und aus der Zahl der Brüder des Herrn auszuscheiden sind, und daß sie mit diesen nicht verwechselt werden dürfen, ohne daß dadurch beeinträchtigt wird die Geschichte der Apostel, die Uebereinstimmung der hl. Bücher, die Ordnung der Zeitfolge, der Vorrang des Simon

[1]) De Hebraeorum et Christianorum sacra monarchia. Ed. 2. Romae 1875. p. 305 seqq.

Petrus, die Würde des hl. Paulus, der Zweck seines Sendschreibens und der Wortlaut aller apostolischen Briefe" (p. 306).

Nun sollte eine naheliegende Erwägung jeden Theologen abhalten, eine derartige Behauptung aufzustellen. Denn entweder hält er seine Ansicht für ganz unanfechtbar und über jeden vernünftigen Zweifel erhaben, oder aber nicht. Im ersten Falle muß er zugeben, daß beinahe alle Väter und alle Gottesgelehrten der Vor- und Jetztzeit den naheliegenden, sichern und einzig richtigen Sinn jener Stelle nicht gefunden, ja, nachdem sie auf denselben aufmerksam geworden, ihn mit Entschiedenheit als unzutreffend von der Hand gewiesen und dadurch eine durchaus nothwendige Grundlage des Glaubens über den Haufen gestürzt haben. Das ist aber zum Mindesten sehr mißlich und bedenklich. Im zweiten Falle würde er eingestehen, daß seine Ansicht die Grenzen der Wahrscheinlichkeit nicht überschreitet und daher die Möglichkeit einer Widerlegung nicht ausschließt. Wenn aber von der andern Seite dennoch die Unfehlbarkeit des ersten und natürlich auch aller folgenden Päpste von einer solchen Auffassung abhängig gemacht wird, heißt das dann nicht, die Glaubenslehre anstatt auf Felsengrund, vielmehr auf den Flugsand wandelbarer Meinungen bauen? Wie, wenn es Jemanden gelingen würde, dieses Fundament wegzuschaufeln? Nothwendig müßte das Lehrgebäude selbst in Trümmer gehen. Ein derartiger Versuch, die katholische Glaubenslehre an eine bestreitbare Schulmeinung zu ketten, muß auf das nachdrücklichste abgelehnt werden.

Dieses Schiefe in seiner Stellung scheint Vincenzi selbst gefühlt zu haben. Darum sucht er gleich im Beginne sich und seine Leser mit der Bemerkung zu beruhigen, „damit kein Kleinmüthiger sich an dieser Frage stoße", so wolle er all' „die sehr berühmten Männer" aufzählen, die schon vor ihm das Gleiche gelehrt hätten (p. 305 seqq.). Diese berühmten Männer sind aber Klemens und Pseudo-Dorotheus aus der Zeit der Kirchenväter mit ihren Berichterstattern Eusebius und dem Chronicum Paschale, aus dem Mittelalter Niemand, und aus der Neuzeit einige der oben erwähnten Theologen. Was diese Zeugen zu bedeuten haben, ist bereits hinlänglich auseinandergesetzt.

Auch in Bezug auf die innern Beweise hat Vincenzi nichts neues beigebracht, sondern nur wiederholt, was besonders Hardouin schon gesagt, Calmet und Andere aber längst widerlegt haben.

Zunächst soll festgestellt werden, die richtige Lesart sei Gal. 2, 9. „Jakobus, Kephas und Johannes", nicht „Jakobus, Petrus und Johannes", wie manche Handschriften lesen, und 2, 11. „als Kephas nach Antiochien gekommen war", nicht „Petrus". Ohne hier Vincenzi in seiner Darlegung zu folgen, bemerken wir einfach, daß allerdings nach Tischendorf's Untersuchungen „Kephas" die bessere Lesart ist. Aber welcher Schluß wird hieraus gezogen? Paulus spricht im ersten Hauptstück von Petrus und im zweiten von Kephas, ja sogar in demselben Kapitel v. 8 von Petrus und v. 9 von Kephas. Nun aber kann doch nicht so unmittelbar nacheinander dieselbe Person mit zwei verschiedenen Namen benannt werden. Also ist Kephas von Petrus verschieden. Das wäre nun alles gut und wohl, wenn sich nicht doch ein kleiner Hacken fände. Im ersten Hauptstücke nämlich, wo ganz unbestreitbar von dem Apostel Petrus die Rede ist, ist „Kephas" eben so sicher verbürgte Lesart wie im zweiten Hauptstück. Also dürfte vielmehr gerade der umgekehrte Schluß gelten. Da Paulus nicht so unmittelbar nacheinander zwei verschiedene Personen mit demselben Namen bezeichnen kann, ohne irgend ein unterscheidendes Wort beizufügen, so ist an beiden Stellen Kephas ein und derselbe Apostel Petrus; denn da den Lesern des hl. Paulus wohl bekannt war, daß *Πέτρος* nur die Uebersetzung von Kepha ist, so konnte er eben so gut beide Namen gebrauchen, wie z. B. ein deutscher Geschichtschreiber nach Belieben abwechselnd Hermann der Cherusker oder Arminius der Cherusker sagen kann. Dagegen mit demselben Worte ohne jeden Beisatz gleich nacheinander zwei verschiedene Personen bezeichnen zu wollen, das ist offenbar nach allen Regeln der Darstellung unerlaubt.

Aus dem Zusammenhang der Rede des hl. Paulus sucht Vincenzi folgenden Beweis herzuleiten: Im ersten Hauptstück war die Rede von den Aposteln. Wenn nun im Beginne des zweiten gesagt wird: „ich legte ihnen (*αὐτοῖς*) meine Lehre vor", so sind die *αὐτοί* offenbar wieder die Apostel, und diejenigen, denen er noch im Besondern (*κατ' ἰδίαν*) seine Lehre vorlegte, nämlich Jakobus, Kephas und Johannes, sind folglich keine Apostel (pag. 324 seqq.). — Daß ein gewisser Gegensatz besteht zwischen den *αὐτοί* und den mit *κατ' ἰδίαν* Eingeführten kann nicht geleugnet werden. Entweder unter der ersten oder unter der zweiten Gruppe sind nicht die Apostel oder wenigstens nicht ausschließlich die Apostel

rstanden. Den αὐτοί gehen aber im unmittelbaren Zusammen-
ange nicht die Apostel voraus, sondern die Kirchen von Judäa
nd Jerusalem. Also wird auch auf diese am natürlichsten αὐτοί
u beziehen sein. In der That denken die meisten Erklärer an die
hristengemeinde in Jerusalem. Jene Väter aber, welche αὐτοί
uf die Apostel deuten, erklären dann das Folgende dahin, Paulus
abe seine Lehre den Aposteln, und zwar nicht öffentlich, sondern
ατ' ἰδίαν, d. h. in einer geschlossenen Versammlung vorgelegt.
Diese Auffassung spricht offenbar nicht für, sondern gegen Vincenzi,
mpfiehlt sich aber deshalb nicht, weil sie den von Paulus klar
usgedrückten Gegensatz hinaus erklärt. Die andere Deutung ist
nstreitig besser: Unter den αὐτοί ist die Christengemeinde von
erusalem zu verstehen. An diese hielt Paulus zuerst einen Vor-
ug, wie Apstg. 15, 4 ausdrücklich erzählt wird. Dann hatte er
ne eigene Besprechung mit den Aposteln. Das wird Jeder sehr
atürlich finden. Unnatürlich aber wäre es, wenn Paulus, wie
incenzi meint, nachdem seine Lehre von den Aposteln schon aner-
annt war, sich noch besonders an die drei bekehrten Pharisäer
akobus, Kephas und Johannes gewandt und auf deren Zeugniß
u so außerordentliches Gewicht gelegt hätte. Was konnte denn
r die Galater neben dem Ansehen der Apostel noch die Zustimmung
rei bekehrter Pharisäer bedeuten!

Aber Paulus nennt ja diese Männer δοκοῦντες und δοκοῦντες
τῦλοι εἶναι. Die Apostel aber schienen doch nicht bloß, sondern
aren in der That die Säulen und das Fundament der Kirche
ag. 333 seqq.). Ist diese Schwierigkeit ernst gemeint? Nun,
nn brauchen wir nur einen Augenblick bei einem griechischen
rklärer in die Schule zu gehen, um zu erfahren, daß δοκοῦντες
viel bedeutet wie berühmt, angesehen. So wenig wie das lateinische
ideri, bedeutet δοκεῖν nothwendig den bloßen Schein im Gegensatze
m Sein, sondern das Sein, welches als solches auch von Andern
erkannt ist. Es ist genau dasselbe wie das deutsche „angesehen
in", „im Ansehen stehen". Δοκοῦντες στῦλοι εἶναι heißt „an-
sehen sein, im Ansehen stehen als Säulen der Kirche". Doch
ese Schwierigkeit ist gerade so bedeutungslos wie die andere,
etrus könne in jener Zeit gar nicht in Antiochien gewesen sein,
. 343) — als wenn wir außer dem Galaterbrief auch nur den
indesten Anhaltspunkt hätten, um den Aufenthaltsort des hl. Petrus

zu jener Zeit zu bestimmen. Was darüber im Einzelnen bewies werden soll, kann nur ein Phantasiestück sein.

Die übrigen Beweise Vincenzi's sind in Kürze folgende: Keph hat einen Irrthum gelehrt und wird darum von dem im erst Hauptstücke des Galaterbriefes ausgesprochenen Anathem betroffe (p. VII, 307). Kephas wird dem Jakobus nachgestellt, kann als nicht der Apostelfürst sein (p. 318). Petrus hatte schon früher aus drücklich erklärt, die bekehrten Heiden brauchten sich den jüdische Gebräuchen nicht zu unterwerfen. Wie kann er jetzt das Gegentheil lehren (p. 329). Kephas steht als ein Schüler des Paulus vor uns, während Petrus dessen Vorgesetzter war (p. 330). Kephas hat erst damals erkannt, daß dem Paulus das „Evangelium der Vorhaut" und dem Petrus das Evangelium der Beschneidung an vertraut war; Beides wußte Petrus schon längst (p. 340). Petrus war schon früher mit den Heidenchristen umgegangen und hatte dies sein Verfahren gerechtfertigt; und er sollte sich später gefürchtet haben, das Gleiche zu thun? (p. 345).

Gegenüber diesen und ähnlichen Bedenken wird es das Best sein, einmal den wirklichen Thatbestand nach der Erzählung der hl. Schrift festzustellen. Dann wird sich zeigen, daß nicht nur all Einwendungen wider die gewöhnliche Auffassung des Galaterbriefes grundlos sind, sondern daß auch alle Angriffe auf die Würde des hl. Petrus sich in eben so viele Beweise für dieselbe umwandeln

II. Die Stelle Galater 2, 11, erläutert aus dem Zusammenhang der hl. Schrift.

Vor seiner Auffahrt in den Himmel hatte der göttliche Heiland den Aposteln die Weisung gegeben, seine Lehre vorab in Jerusalem in ganz Judäa und Samaria und dann erst über das Judenland hinaus bis zu den Grenzen der Erde zu verkünden (Act. 1, 8) oder wie der hl. Paulus sich ausdrückt, „den Juden zuerst und dann den Griechen", d. h. den Heiden (Rom. 1, 16). Diesem Auftrage gemäß begannen die Apostel mit der Predigt des Evangeliums bei ihren Stammesgenossen, und so bestanden die ersten Christengemeinden ausschließlich aus bekehrten Juden oder jüdischen Proselyten. Erst auf eine ausdrückliche Offenbarung hin fand sich Petrus bewogen, mit der Verkündigung der Heilsbotschaft bei den Heiden zu beginnen (Act. 10). Es erging an ihn die Weisung

es hl. Geistes, sich zu dem Hauptmann der italischen Cohorte in äsarea zu begeben. Dort erfuhr der Apostel so wunderbare Dinge, aß er nicht mehr zweifelhaft sein konnte über den Willen Gottes. r nahm den Cornelius mit seiner Familie als die Erstlinge des eidenthums in die Kirche auf (Act. 10, 48). Aber weit entfernt, ich über dieses Ereigniß zu freuen, glaubten die Judenchristen sich ielmehr in ihren heiligsten Gefühlen verletzt. Nicht zwar daß ömer oder überhaupt Ausländer zur Kirche zugelassen wurden, ar der Stein des Anstoßes. Das Judenthum hatte ja schon rüher Proselyten aus allen Völkern zu sich herübergezogen. Aber ornelius war mit Umgehung des mosaischen Ritualgesetzes getauft orden. Wie! eiferte man gegen Petrus, du bist zu Unbeschnittenen egangen und hast mit ihnen gegessen! (Act. 11, 3). Da erzählte er Apostel das ihm gewordene Gesicht, und wie der hl. Geist über ie Versammelten gekommen, und er schloß mit den Worten: „Da un Gott ihnen die gleiche Gnade gegeben wie uns . . . wer war h denn, daß ich es Gott hätte wehren können"? (Act. 11, 17). uf diesen Beweis ließ sich allerdings nichts mehr sagen. Alle chwiegen, verherrlichten Gott und sprachen: also auch den Heiden at Gott die Buße verliehen zum Leben"! (Act. 11, 18). Das ar ein thatsächliches Nachgeben in einem einzelnen Falle, aber uch nichts mehr. Eine allgemeine und grundsätzliche Anerkennung er in dieser Thatsache ausgesprochenen Idee, daß die Heiden ohne urchgang durch den Mosaismus unmittelbar in die Kirche ein=eten sollten, war damit noch keineswegs gegeben.

Im Gegentheil, als die Zahl der Judenchristen wuchs, da aren es besonders bekehrte Pharisäer, welche auf die Nothwendig=it der Beschneidung für Alle zurückkamen; und ihr Eifer wurde m so größer, je mehr durch die zahlreichen Heidenbekehrungen der idische Bestandtheil in der Kirche in die Minderheit gedrängt zu erden drohte. Dies war vorzüglich der Fall in Antiochien, wo ine bedeutende, fast rein heidenchristliche Gemeinde entstanden war, nd wo die Bekenner des Evangeliums zum ersten Male den Namen Christen" erhielten (Act. 11, 26). Dorthin wandten sich denn uch die Gesetzeseiferer und stellten die Behauptung auf: „Wenn r euch nicht beschneiden lasset nach dem Brauche Moses', dann nnt ihr das Heil nicht erlangen" (Act. 15, 1). Darob entstand n gewaltiger Aufruhr in dem damaligen Vororte der heiden=

christlichen Kirche. Man steifte sich auf Paulus und Barnabas die so nicht gelehrt hätten, und wollte sich den jüdischen Forderungen nicht unterwerfen. Die Streitfrage wurde einer Apostelversammlung in Jerusalem vorgelegt. Petrus voran, dann Jakobus und mit ihnen die Uebrigen sprachen die Heiden vollständig frei von der Beobachtung des mosaischen Gesetzes. Nur ein paar kleine Beschränkungen wurden Kraft apostolischer Vollmacht auferlegt (Act. 15). Damit war die Frage über die Verbindlichkeit des Gesetzes für die Heiden ein für allemal erledigt. Niemand konnte mehr die Nothwendigkeit der jüdischen Gebräuche für die Heidenchristen behaupten, ohne die Apostel und den hl. Geist selbst Lügen zu strafen, d. h. ohne vom Glauben abzufallen.

Anders aber verhielt sich die Sache mit den bekehrten Juden. Hinsichtlich ihrer hatte das Apostelkonzil sich gar nicht ausgesprochen; und in der That, ihre Lage war eine ganz verschiedene. Unter den strengsten Strafen war ihren Vätern dereinst die Beschneidung und die treue Beobachtung der von Moses verkündeten Vorschriften anbefohlen worden. Jahrhunderte lang hatten die Juden sich in den Gedanken hineingelebt, daß gerade die äußern Gesetzesübungen die Scheidewand seien, durch welche Gott sie als sein auserwähltes Volk, als die Kinder Abrahams und die Erben der Verheißung von den Sündern, d. h. den Nicht-Juden abtrennen wolle. Unter dem Gesetze fühlten sie sich als ein Volk, umschlungen von einem religiös-nationalen Bande, als die berufenen Herrscher in dem künftigen Messiasreiche. Kein Wunder, wenn das Gesetz der Stolz des Israeliten, wenn die Beschneidung, die Speisevorschriften, die Sabbathruhe, die hl. Festzeiten dem echten Juden gleichsam in Fleisch und Blut übergegangen, zur zweiten Natur geworden waren. Sollten nun die ersten Verkünder der christlichen Glaubenslehre die sofortige Unterlassung alles dessen fordern, woran die Kinder Israels mit ganzer Seele hingen? Die Apostel, vom hl. Geiste erleuchtet, dachten nicht so. Sie forderten nur das Bekenntniß: „Wir glauben, selig zu werden durch die Gnade des Herrn Jesu Christi, wie auch Jene“ (die Heiden) (Act. 15, 11), also nicht durch die Gesetzeswerke. Unter dieser Bedingung gestatteten sie die Beibehaltung der äußern Gewohnheiten.

Diese Gewohnheiten waren ja an sich weder gut noch böse, sondern gleichgiltig. So ist es z. B. an und für sich nicht besser

und nicht schlimmer, sich am Samstag der knechtlichen Arbeiten zu enthalten als an irgend einem andern Tage. Waren nun die Juden gewohnt, an diesem Tage zu feiern, und wurde ihnen das plötzliche Ablassen von dieser Gewohnheit äußerst schwer, so war es offenbar billig, auf dies ihr Herkommen Rücksicht zu nehmen. Anders aber lag die Sache bei den Heiden. Sie hatten sich bisher um den Sabbath nicht gekümmert; wenn sie nun auf Betreiben der Juden anfingen, denselben zu feiern, so thaten sie es, weil sie die Feier gerade dieses Tages zum Heile für nothwendig oder nützlich hielten. Das aber war ein Irrthum wider den Glauben und konnte darum durchaus nicht gestattet werden. Oder, wie der hl. Augustin sich ausdrückt: den Juden konnte man erlauben, ihren theuern Todten nur allmählig und ehrenvoll zu bestatten; aber die modernden Gebeine wieder auszugraben, das mußte man den Heiden verbieten (ep. 82).[1])

Der Stand der Sache ist also dieser: Alles, was das Gesetz an äußern Verhaltungsmaßregeln vorschreibt, sind an sich gleichgültige Dinge. So lange diese von Gott geboten waren, waren sie, wie sich von selbst versteht, verdienstliche Werke. Dies hörte auf mit dem Tode Christi; denn die Vorbilder hatten ihre Bedeutung eingebüßt, sobald die Erfüllung gekommen war. Beobachtete nun Jemand die Gesetzeswerke nach dieser Zeit aus einem natürlichen, vernünftigen Grunde, so waren die Werke eben an sich todt, d. h. weder heil- noch verderbenbringend. Geschah dagegen das Gleiche aus Aberglauben, so waren die Werke nicht nur todt, sondern auch tödtlich. Der einzige Grund aber, der sich zur Beibehaltung des Gesetzes, dieser unerträglichen Last (Act. 15, 10),

[1]) Vgl. Augustin. ctr. Faustum. l. 19. c. 17.: „Neque enim ita natis et ita institutis noxia erant ista (praecepta legalia), quamvis jam non essent significandis futuris necessaria. Magis quippe noxium erat, ea tamquam noxia prohibere in his hominibus, usque ad quos durare debuerunt. Quoniam Christus, qui omnes illas prophetias implere venerat, sic eos initiatos invenerat; ut jam de cetero, qui nulla tali consuetudine tenerentur, sed ex diverso veluti pariete, i. e. ex praeputio ad illum angularem lapidem, qui est Christus, convenirent, ad nulla talia cogerentur . . . verum si in huiusmodi Legis operibus putarent suam spem salutemque contineri, tamquam a certa pernicie vetarentur".

aussinnen läßt, ist die alt hergebrachte und darum theuer gewordene Gewohnheit. Sobald diese überwunden war, ließ sich ein anderer vernünftiger Grund nicht mehr beibringen. Daher die bekannte Regel: Vor der Ankunft Christi waren die Gesetzeswerke für die Juden, aber auch nur für diese nothwendig; nach der Verbreitung des Evangeliums über den Erdkreis waren sie todt und todtbringend; in der ersten Zeit des Christenthums dagegen waren sie für die Juden erlaubt, für die Heiden untersagt[1]).

Dies vorausgesetzt, ist leicht einzusehen, in wiefern die Beobachtung des Gesetzes auch nach dem Tode Christi sogar noch verdienstlich sein konnte, wenn dieselbe nämlich aus Seeleneifer hervorging und aus dem Wunsche, sich den Juden anzupassen, um ihnen den Uebertritt zum Christenthume zu erleichtern. So sagt der hl. Paulus von sich: „Ich bin den Juden ein Jude geworden, um die Juden zu gewinnen" (I. Cor. 9, 20). Denn wenn die Judenchristen auch die Gesetzeswerke nicht mehr als zum Heile nothwendig betrachteten, so erblickten sie doch in denselben ein Abzeichen ihres Volkes; und ein Aufgeben derselben erschien ihnen als ein Verrath an ihrer Nation. Ein geborner Jude hätte sich darum den Zutritt zu seinen Stammverwandten unmöglich gemacht, wenn er für seine Person sich um das Gesetz nicht gekümmert hätte. Dieser Schwäche sich anzubequemen, war natürlich für die ersten dem Judenthum entstammenden Glaubensboten ein Werk der Nächstenliebe und des Verdienstes. Deshalb beschnitt Paulus den von einer jüdischen Mutter gebornen Timotheus, als er ihn zum Mitarbeiter erwählte. Die Juden jener Gegend würden nämlich die Verkündigung des messianischen Heiles von dem unbeschnittenen Sohne einer Tochter ihres Volkes nicht angenommen haben. Aus Klugheit und Liebe also fügte sich Timotheus auf Paulus Rath dem beschwerlichen Gesetze (Act. 16, 3), um die Beschneidung durch die Beschneidung zu überwinden (Chrysost.). Dabei blieb die Wahrheit unangetastet; denn die Beschneidung wurde nicht als eine Heilsbedingung aufgefaßt, sondern als eine rücksichtsvolle Schonung nationaler Gefühle. Somit können wir uns auch nicht wundern, wenn Paulus sogar das Nasiräatsgelübde übernimmt, um sich von

[1]) S. Thom. S. 1. 2. q. 103. a. 4. ad 1. und in ep. ad Rom. cap. 14. lect. 1. Eine weitläufige und eingehende Abhandlung über diesen Gegenstand bei Suarez, De leg. l. 9. cap. 13. seqq.

dem Verdachte zu reinigen, als ob er seine Landsleute unter den Heiden zum Abfalle vom Gesetze Moses, d. h. zum Abfalle von ihren Stammesgenossen verleite (Act. 21, 20 ff.).

Ferner stand das jüdische Gesetz nicht auf gleicher Stufe mit den an sich verwerflichen religiösen Gebräuchen der Heiden; und gerade um diesen Unterschied hervorzuheben, konnte den Judenchristen die Beibehaltung der Gesetzesübungen noch für eine Zeit lang gestattet werden. Wie wenig die Betonung dieses Unterschiedes überflüssig war, ersehen wir aus dem Umstande, daß zuweilen „die heidenchristliche Partei, z. B. im Briefe an Diognet, bis zu einer Kühnheit der Verwerfung des Gesetzes vorschreitet, welche den von Paulus so tief erfaßten typischen Charakter des alten Bundes ganz vergißt, und fast an das Gebiet der Häresie anstreift, die in Marcion den Apostel, bei scheinbar blinder Verehrung gegen ihn, auf's schmählichste mißversteht und verunglimpft“ [1]). Diesen Grund hebt besonders der hl. Augustin wiederholt hervor. „Legalia observabantur, ne per doctrinam Christi velut sacrilega nec Deo mandante conscripta damnari putarentur, quae per Moysen patribus fuerant ministrata“ (ep. 82. n. 9). Daß unter dieser Rücksicht die Gesetzesübungen eine Zeit lang erlaubt werden konnten, ist leicht einzusehen. Waren sie aber erlaubt, so konnten sie unter Umständen ein bonum melius und als solches Gegenstand eines Gelübdes sein, wie in dem eben erwähnten Falle des hl. Paulus. Wenn darum der hl. Jakobus zu diesem Gelübde drängte, so trat er mit dieser Forderung keineswegs in Widerspruch zu den Beschlüssen des Apostelkonzils. Er dachte nicht daran, seine damals ausgesprochene Meinung zurückzuziehen, sondern erklärte vielmehr ausdrücklich: „Bezüglich der gläubig gewordenen Heiden haben wir in einem Schreiben entschieden, sie sollen nichts der Art beobachten, sondern sich nur enthalten vom Opferfleisch u. s. w.“ (Act. 21, 25 nach der gewöhnlichen griech. Lesart).

Also den Juden stand es frei, das Gesetz zu beobachten, den Heiden aber nicht. Somit wäre die Sache hinlänglich geordnet gewesen, wenn sich nicht eine neue Schwierigkeit durch den Umstand eingestellt hätte, daß die Christengemeinden vielfach gemischt waren und sowohl aus bekehrten Juden als aus bekehrten Heiden be-

[1]) Windischmann, Erkl. d. Galaterbriefes. S. 7.

ſtanden. Sollte da jeder Theil ſeine eigenen Wege gehen? Da war praktiſch mit manchen Unzukömmlichkeiten verbunden und hätt überdies das vollkommene Zuſammenwachſen zu einer chriſtliche Lebensgemeinſchaft unmöglich gemacht. Sollten die Heiden ſich de Juden anbequemen? Das konnte von ihnen nicht gefordert, ja aus den angeführten Gründen nicht einmal geſtattet werden. Sollten die Juden aus Rückſicht auf die Heiden von ihrer Befugniß, die Satzungen Moſes' zu beobachten, keinen Gebrauch machen? Das wäre für ſie eine wirklich großartige Bezeugung ihres echt chriſtlichen Glaubens und eine heldenhafte That der Nächſtenliebe geweſen. Aber ſo hoch vermochten ſie ſich für gewöhnlich nicht zu erſchwingen. Im Gegentheil, es lag für ſie ſo unendlich viel Lockendes und Verführeriſches in dem Gedanken, daß ihrem Stamme alle Völker der Erde durch die Beſchneidung einverleibt würden, und daß ſo das auserwählte Volk auch in einem äußern und greifbaren Sinne zur Weltherrſchaft gelangte. „Sie wollen ſich in euerm Fleiſche rühmen", ſchreibt der Apoſtel an die Galater (6, 13). Sie wollen euch durch die Beſchneidung für ihr Volk erobern und ſo dem jüdiſchen Stammesſtolze einen Sieg über die Fremdlinge verſchaffen. Es iſt das die alte, unlautere, den Phariſäern eingefleiſchte Proſelytenmacherei, welche der Heiland mit den ſcharfen Worten geißelt: „Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Phariſäer, ihr Heuchler, die ihr das Meer und das Feſtland durchreiſet, um einen einzigen Bekehrten zu machen" (Matth. 23, 15). In dieſem eiteln, ruhmſüchtigen Streben ſchickten die Geſetzeseiferer ihre Sendlinge in die gemiſchten Gemeinden, zunächſt um die Judenchriſten zu überwachen und vom Verlaſſen des Geſetzes abzuſchrecken, dann aber auch, um wo möglich die Heidenchriſten zu ſich herüberzuziehen und dem Geſetze zu unterwerfen. Mit einer ſtrengen Forderung wagte man ſeit der Entſcheidung der Apoſtel nicht mehr hervorzutreten. Nein, „durch ſüße Worte und ſchöne Reden täuſchen ſie die Herzen der Argloſen", ſchreibt der hl. Paulus (Rom. 16, 18). Daß die Heidenchriſten ohne das Geſetz den Geiſt empfangen hatten, konnten Jene nicht leugnen; aber, ſagten ſie, wenn ihr nach der Vollkommenheit ſtrebet, dann müßt ihr mit uns die heiligen Zeiten und Feſte nach der Väter Sitte feiern. Ihr ſeid Bürger des himmliſchen Reiches, ja, aber wenn ihr Vollbürger, wahre Kinder Abrahams werden wollt, dann laßt euch beſchneiden. Auf derartige

Behauptungen lassen wenigstens die Gründe schließen, welche der hl. Paulus im dritten Kapitel des Galaterbriefes bekämpft und abweist. Es konnte sich in jener Zeit nicht mehr um die Nothwendigkeit des Gesetzes handeln; denn diese Frage war längst auf dem Apostelkonzil endgültig entschieden worden. Aber die Judaisten suchten ihre väterlichen Ueberlieferungen als ein hohes geistliches Gut, den Mangel derselben als einen großen Nachtheil darzustellen[1]).

Anders dachten die Apostel. Sie hatten die Ueberzeugung, daß das Gesetz an sich weder verpflichtend noch nützlich sei, und daß die Beobachtung desselben in keinem Falle die kirchliche Ruhe stören oder eine Verletzung der kirchlichen Lebensgemeinschaft nach sich ziehen dürfe. Besonders hatte der Apostelfürst schon durch den Verkehr mit Cornelius das Gesetz den höhern Anforderungen der christlichen Bruderliebe geopfert und sein Verfahren vor der Gemeinde in Jerusalem gerechtfertigt. Er sollte nun Gelegenheit finden, seine Ueberzeugung in ausgedehnterem Maße thatsächlich zur Anwendung zu bringen. Bald nach der Versammlung in Jerusalem war er nach Antiochien gekommen, eine Reise, die wir nur aus dem Galaterbrief und aus der Ueberlieferung kennen[2]), von welcher die Apostelgeschichte zwar nichts sagt, für die sie aber Raum genug läßt (Act. 15, 33 und 35). Es ist übrigens zu bemerken, daß der hl. Lukas vom 15. Kapitel an mit offenbarer Absichtlichkeit strenges Stillschweigen über Petrus beobachtet. So wenig aber aus diesem Schweigen ein Grund gegen andere durch die Ueberlieferung verbürgte Wahrheiten gezogen werden kann, eben so wenig kann dasselbe gegen die Reise des Petrus nach Antiochien angeführt werden, wie schon Hieronymus (ad Gal. 2, 11) richtig bemerkt: „Es ist nicht merkwürdig, wenn Lukas diese Thatsache verschweigt, da er ja auch vieles Andere ausgelassen hat".

Die Kirche in Antiochien war ohne jede Beimischung von Mosaismus aufgeblüht. Die Minderzahl der Judenchristen hatte sich der Uebermacht gefügt und mit den Heidenchristen selbst in der äußern Lebensweise vollständig verschmolzen. Daher trug auch Petrus kein Bedenken, mit den Heidenchristen in Haus- und Tischgemeinschaft zu treten und sich so über die Beobachtung des Gesetzes

[1]) Vgl. Reithmayr, Erkl. d. Galaterbriefes. S. 10 ff.

[2]) Ibid. S. 148. Vgl. Hake, Apostelgesch. S. 154 ff. und Hundhausen, 1. Brief Petri. S. 28 ff.

hinwegzuſetzen. „Er aß mit den Heiden“ (Gal. 2, 12). Die ging ſo lange gut, bis einige geſetzesſtrenge Juden aus der Gemeinde des hl. Jakobus nach Antiochien kamen, wahrſcheinlich Späher, die zwar gewiß nicht von ihrem Biſchofe zu dieſem Zwecke geſchickt waren, wohl aber auf das Anſehen desſelben pochten. Durch ihr Erſcheinen wurde die Lage des hl. Petrus eine höchſt kritiſche. Sollte er den Umgang mit den Heidenchriſten fortſetzen? Dann wäre er unfehlbar von den Spionen in ganz Paläſtina als Geſetzesverächter verſchrieen und ſo in ſeinem Einfluſſe auf ſeine Stammesgenoſſen bedeutend geſchädigt worden. „Raſch im Entſchluſſe, wie Petrus ſeinem ganzen Charakter nach war, brach er darum plötzlich die bisher mit den Heidenchriſten gepflogene Gemeinſchaft ab und zog ſich zurück“ (Hundhauſen, l. c. S. 29). War Petrus berechtigt, dies zu thun? An und für ſich, ohne Zweifel. Er hatte als geborner Jude das Recht zur Beobachtung des Geſetzes; er konnte ſo gut wie Paulus den Juden ein Jude werden, um die Juden zu gewinnen. Ja er hatte mehr Grund hierzu als Paulus; denn ihm war vorzüglich „das Evangelium der Beſchneidung“ anvertraut (Gal. 2, 8). Auch war nicht Menſchenfurcht im gewöhnlichen Sinne des Wortes die Veranlaſſung ſeines Schrittes. Petrus hatte bereits Mißhandlungen, Kerker und Bande muthig ertragen, er hatte ſich gefreut, um des Namens Jeſu willen Schmach zu leiden (Act. 5, 41), er predigte den Grundſatz: „Wenn ihr etwas leidet um der Gerechtigkeit willen, ſelig ſeid ihr“ (I. Petr. 3, 14). Wenn es alſo heißt, „er zog ſich zurück aus Furcht vor Jenen, die aus der Beſchneidung waren“ (Gal. 2, 12), ſo dürfen wir nicht an die Furcht vor Verfolgung der Judaiſten denken, ſondern an die Furcht, denſelben Aergerniß zu geben, ſich ſelbſt ſeine Wirkſamkeit unmöglich zu machen und vielleicht einen neuen großen Sturm in der Kirche heraufzubeſchwören. Petrus wählte aus zwei unvermeidlichen Uebeln das ſcheinbar kleinere. Er trennte ſich von den Heiden und wahrte ſich die Freundſchaft der Juden. Wer kann ſagen, daß er unter den gleichen Umſtänden die gleiche Handlungsweiſe als die einzig richtige betrachtet haben würde? Sehr gut bemerkt Reithmayr: „Wir ſehen nicht, wie Petrus, zu Antiochien einmal in die ſchwierige Lage gerathen, anders als es geſchehen, ſich daraus loswickeln konnte. Er brachte ein Opfer, nicht zwar das ſeiner Ueberzeugung, wohl aber das der rückhaltloſen Ausprägung in der That, in einem

Momente, wo Vieles auf dem Spiele stand. Man nehme indeß an, er hätte das Andere vorgezogen, und vergegenwärtige sich, welches die allernächsten Folgen für den Bestand der Kirche gewesen wären . . ." (Reithmayr, l. c. S. 163).

Allein wenn auch Petrus das bessere zu wählen glaubte, so hatte doch seine Handlungsweise eine Wirkung, die er sicher nicht beabsichtigte, die aber von den verderblichsten Folgen sein mußte. Aus liebevoller Rücksichtnahme auf die Schwäche der Juden lebte er äußerlich so, als ob das Gesetz ihn noch binde. Jedem Judenchristen war dies gestattet; aber Petrus war eben der Apostelfürst, und darum hatte die Macht seines Beispieles eine ganz außerordentliche Bedeutung. Sofort folgten demselben alle seine Stammesgenossen in Antiochien, und selbst Barnabas, der bisher mit Paulus so treu für die Freiheit der Christen von dem Gesetze eingestanden, ließ sich mit fortreißen. So wurde die schöne Eintracht der antiochenischen Gemeinde zerstört und deren Einheit zerrissen. Die Heidenchristen standen da wie Ausgeschlossene, wie Exkommunizirte, mit denen ihr eigener Bischof nicht umzugehen wagte. Mußten sie da nicht an ihrer bisherigen Ueberzeugung irre werden und zu der falschen Meinung kommen, als ob denn doch das Gesetz noch etwas Gutes sei neben der Gnade Jesu Christi?

Diesem Unheil vorzubeugen, trat der hl. Paulus zeitig und entschieden ein. *Κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην.* Ich bin dem Kephas in's Angesicht gegenübergetreten, also nicht heimlich, nicht hinter dem Rücken, auch nicht unter vier Augen, sondern in offener Versammlung; denn nur durch ein öffentliches Auftreten (coram omnibus Gal. 2, 14) konnte dem öffentlichen Uebel gesteuert werden. Als Grund dieses Schrittes gibt die Lesart der Vulgata an „quia reprehensibilis erat", weil Petrus tadelnswerth war. Allein das sagt Paulus eigentlich nicht, sondern *ὅτι κατεγνωσμένος ἦν*, weil er getadelt war. Von wem war er getadelt? Offenbar von Denen, die sich zurückgesetzt und beleidigt fühlten. Mit andern Worten, Petrus hatte die öffentliche Meinung der Heidenchristen wider sich aufgebracht, da diese sich von dem ungehinderten Umgange mit ihrem kirchlichen Oberhirten ausgeschlossen sahen. Diese Thatsache allein hebt Paulus hervor, ohne die subjektive Meinung des Kephas zu tadeln. Im Gegentheil, indem er dessen Handlungsweise *ὑπόκρισις* nennt, deutet er an, daß derselbe wohl die richtige

Erkenntniß hatte, aber sie äußerlich zu verbergen suchte. Das Wort ὑποκρίνεσθαι erklärt der hl. Basilius (hom. 1. de jej. c. 2) durch den Hinweis auf die Bühne, wo Jemand eine Person vorstellt, die er in der That nicht ist. So stand auch bei Petrus und den Judenchristen in Antiochien ihre äußere Handlungsweise in einem gewissen Widerspruch mit der Ueberzeugung von der Werthlosigkeit des Gesetzes.

Darin aber findet der hl. Paulus an sich noch nichts Anstößiges. Er sagt nicht: Warum lebt ihr Juden jüdisch, da doch das Gesetz nichts nützt? Er verlangt nur Freiheit vom Gesetze für die Heiden, und gegen die Beeinträchtigung dieser Freiheit erhebt er Einsprache. Inwiefern aber war diese Freiheit gefährdet? Eben durch das Beispiel des Petrus. Denn erstens mußte schon das Zurückhalten der Ueberzeugung beim höchsten Lehrer der Kirche in einer so brennenden Frage den gewöhnlichen Christen das Bedenken aufdrängen, die Beobachtung des Gesetzes sei doch die via tutior. Zweitens aber war das Bewußtsein, von den Judenchristen als levitisch unrein angesehen und gemieden zu werden, auf die Dauer unerträglich. Somit war diese Stellung ein faktischer und praktischer Zwang, sich dem Mosaismus zu unterwerfen; und insofern konnte Paulus dem Petrus sagen: „Wenn du, ein Jude, heidnisch und nicht jüdisch lebst, warum zwingst du die Heiden zu judaisiren"? (Gal. 2, 14.) Der Zwang war kein von dem Apostelfürsten gewollter, sondern nur ein mit seiner Handlungsweise thatsächlich gegebener, kein Zwang durch Worte, sondern durch Werke.

Also nicht an der Wahrheit des Evangeliums waren Petrus und Barnabas und die Judenchristen irre geworden, sondern sie wandelten nicht, wie Paulus schreibt (Gal. 2, 14), der erkannten Wahrheit gemäß. Schon an und für sich war das Gestatten der Gesetzesübungen nur eine Nachgiebigkeit gegen die jüdische Schwäche und insofern in gewissem Sinn ein Abgehen von der reinen christlichen Wahrheit, nicht als ob man der Wahrheit grundsätzlich etwas vergeben hätte, aber man verlangte nicht mit einem Male die volle und klare Ausprägung derselben in der That. Das Ceremonialgesetz sollte und mußte abgeschafft werden, weil es, wie schon gesagt, als reiner Typus nach dem Erscheinen des Antitypus keinen Sinn mehr hatte und von Gott nicht mehr gewollt war. Christus hatte als der Friedensfürst die Scheidewand niedergerissen, welche Juden

und Heiden in zwei feindliche Hälften schied, um beide Völker in sich selbst zu einem neuen Menschen zu vereinen (Eph. 2, 14—16). Aber aus den angeführten Gründen sollte die Abschaffung des Gesetzes mit Schonung und nur nach und nach geschehen; es sollte mithin nicht sofort das vollkommene Wandeln nach der Wahrheit gefordert werden. Allein in dem Falle zu Antiochien war objektiv die Gefahr vorhanden, daß noch ein weiteres und nicht mehr erlaubtes Zurückgehen von der Wahrheit stattfand. Wurden nämlich die Heidenchristen durch die Nichtbeachtung des Gesetzes in eine solche Zwangslage versetzt, so war das offenbar dem anzustrebenden Ziele, der allmähligen Abschaffung des Gesetzes, schnurstracks entgegen; denn auf diese Weise wurde das Licht des Evangeliums nicht zur vollèren Klarheit gebracht, sondern vielmehr in den Schatten des Gesetzes zurückgedrängt; und so konnte Paulus hier mit doppeltem Rechte sagen, daß Petrus und die Judenchristen „nicht geraden Fußes einhergingen nach der Wahrheit des Evangeliums".

Man beachte aber wohl, daß Paulus nicht verlangt, auch die Judenchristen sollten das Gesetz nicht mehr beobachten, sondern nur, die Heiden sollten dadurch nicht zurückgesetzt und bedrückt werden. Indirekt also gibt er zu, daß die aus dem Judenthum Bekehrten auch fortan das Gesetz beobachten durften. Somit bleibt beiden Aposteln ihr Verdienst, dem hl. Petrus, weil er durch sein Verhalten die schon getauften Juden vielleicht zum großen Theil vor dem Abfall oder einem Schisma bewahrte und den noch nicht getauften den Weg zur Kirche erleichterte, dem hl. Paulus aber, weil er so freimüthig und kraftvoll die Freiheit der Heidenchristen vertheidigte. Dem großen Völkerapostel gebührt der ungeschmälerte Ruhm, „die Gläubigen vor dem jüdischen Rigorismus, dessen Schiboleth war: ‚rühre nicht an, koste nicht, taste nicht' (Col. 2, 21) — befreit und dieses große Hinderniß des christlichen Universalismus weggeräumt zu haben"[1]). Petrus dagegen zeigte durch sein Verhalten gegenüber dem Entgegentreten des Paulus, daß auch er keineswegs mehr von jüdischer Engherzigkeit befangen war, sondern daß er nur aus Rücksicht auf das Seelenheil der ihm Anvertrauten so gehandelt hatte und weit entfernt war, die Heiden unter das

[1]) Dr C. J. Hefele, Beiträge zur Kirchengeschichte. S. 18.

Joch des Geſetzes beugen zu wollen. Die hl. Schrift ſagt zwa nicht, was er auf die Gründe des hl. Paulus geantwortet. Abe der Umſtand, daß der Letztere ſich den Galatern gegenüber au dieſen Vorgang berufen konnte, zeigt doch deutlich, daß Jener ihr zuſtimmte: denn hätte Petrus widerſprochen, ſo wäre der ganz Beweis, den Paulus aus dieſem Ereigniſſe zieht, null und nichtig Mit Recht ſagt darum der hl. Auguſtin: „Wenn Paulus durch eine liebevolle Freimüthigkeit ſich auszeichnete, ſo Petrus durch ein liebevolle und heilige Demuth. Sein Beiſpiel, das er den Nach kommen gibt, nicht zu zürnen, wenn ſie getadelt werden, iſt ſeltene und heiliger, als das Beiſpiel des Paulus, nach welchem die Ge ringern muthig wagen ſollen, den Höhern zur Vertheidigung der evangeliſchen Wahrheit, freilich ohne Verletzung der brüderlichen Liebe, zu widerſtehen . . . Paulus alſo verdient das Lob gerechter Freimüthigkeit, Petrus das Lob heiliger Demuth“ (ep. 82. n. 22)

So müſſen auch wir, anſtatt die Apoſtel zu bekritteln, viel mehr ihre Tugend bewundern und in jener ganzen Thatſache di weiſe Leitung der göttlichen Vorſehung anſtaunen, die alle Mitte zu benutzen verſteht, um der Wahrheit zum Siege zu verhelfen Den Gefühlen der Judenchriſten war gebührend Rechnung getragen durch die Nachgiebigkeit des Petrus, und die Freiheit der Heiden wurde gewahrt durch die Entſchloſſenheit des Paulus. Ja, wi können ſogar mit aller Wahrſcheinlichkeit annehmen, daß der Apoſtel fürſt froh war, durch das entſchiedene Auftreten des Paulus au ſeiner Klemme gebracht und in eine freiere Stellung verſetzt zu werden; denn „künftighin konnte kein vernünftiger und billig den kender Judenchriſt mehr dem Petrus einen Vorwurf daraus machen wenn er fürderhin überall da, wo es die Verhältniſſe ihm geboten oder rathſam erſcheinen ließen, von der Beobachtung des Geſetze Umgang nahm“ (Hundhauſen, l. c. S. 32). So wurde alſo di Frage, ob das Chriſtenthum ohne Beibehaltung des Moſaismu beſtehen ſollte oder nicht, ihrer Löſung einen bedeutenden Schrit näher gerückt, bis endlich Gott der Herr jenen Cäſar, den das ver blendete jüdiſche Volk ſeinem Meſſias vorgezogen, über Jeruſalem ſandte, daß er den Tempel zerſtöre, den Kultus vernichte, die letzt Spur des jüdiſchen Staatsweſens niedertrete und ſo das religiöſe und politiſche Band zerſprenge, welches die Juden ſo feſt anein ander und an ihre nationalen Gebräuche kettete. Damit war die

Gesetzesfrage in ihr letztes Stadium gebracht, in welchem sie durch die Entwicklung der Thatsachen von selber endgültig gelöst wurde.

Wollen wir nun aus dem Galaterbrief einen Schluß auf die Stellung des hl. Petrus ziehen, so kann es nur der sein, daß diese Stellung eine ganz außerordentliche und einzige war. Gleich im Beginne seines Schreibens erzählt der hl. Paulus, drei Jahre nach seiner Bekehrung sei er hinaufgezogen nach Jerusalem, um sich persönlich den Petrus „anzusehen", ἱστορῆσαι Κηφᾶν (Gal. 1, 18), ein Wort, sagt der hl. Chrysostomus, das mehr bedeutet als „sehen", und das man von Jenen gebraucht, die große und berühmte Städte kennen lernen wollen. Also war Petrus eine Berühmtheit, eine Größe in der damaligen Kirche, werth, zu ihrer bloßen Besichtigung selbst einen Paulus aus der Ferne herbeizulocken. Zu dieser Stelle merkt Reithmayr an: „Welches Zeugniß für den apostolischen Primat darin niedergelegt sei, braucht dem Unbefangenen und dem, welcher nicht von Haus aus dessen streitsüchtiger Gegner ist, nicht eigens explizirt zu werden". Dagegen kann nicht eingewendet werden, daß nachher Jakobus an erster Stelle vor Kephas genannt wird (Gal. 3, 9). Es ist dort nämlich die Rede von der Kirche in Jerusalem, deren Bischof Jakobus war. Auf diesen ihren Bischof stützten sich die Judenchristen vorzüglich, nicht nur in Jerusalem, sondern auch später in Antiochien und wahrscheinlich auch den Galatern gegenüber. Darum nennt Paulus den Jakobus zuerst unter Jenen, die mit seiner Lehr- und Handlungsweise vollkommen einverstanden waren.

Ein anderer Beweis für die hohe Stellung des hl. Petrus liegt in dem Umstande, daß er durch sein Beispiel alle Judenchristen in Antiochien und sogar den Barnabas mit sich fortriß und so, selbst ohne es zu wollen, die Heiden in jene Nothlage versetzte, und zwar wohlgemerkt, trotz des widersprechenden Beispiels des hl. Paulus, so daß offenbar Petrus den Paulus an Ansehen überragte. Nehmen wir aber einmal an, Kephas sei, wie die früher angeführten Theologen wollen, irgend ein bekehrter Pharisäer gewesen. Was konnte dann in einer so rein heidenchristlichen Gemeinde wie der antiocheniſchen seine Beobachtung des Gesetzes Paulus gegenüber für eine Bedeutung haben? War es dagegen Petrus, das Oberhaupt der ganzen Kirche, so erklärt sich Alles ohne Schwierigkeit. Dann begreifen wir auch, wie Paulus aus dem stillschweigenden Zugeständniß des Kephas einen schlagenden Beweis herleiten

zu können glaubte gegen die Behauptung, er habe nicht die rechte ursprüngliche Lehre; denn wenn Petrus lehrte wie Paulus, wie durfte es da noch wagen, die Lehre anzufechten! Noch mehr, wie sicher mußte Paulus seiner guten Sache sein, wenn er es im Vertrauen auf dieselbe wagen konnte, öffentlich dem Petrus gegenüber zu treten. Das ist jedenfalls ein Gedanke, der sich den Galatern bei der drastischen Schilderung des hl. Paulus wohl am ersten aufdrängen und sie zu der Ueberzeugung bringen mußte, daß in der That der Völkerapostel mit seiner Lehre nicht hinter den Bergen zu halten brauchte, sondern dieselbe als die lautere und reine Wahrheit offen und vor aller Welt verkünden durfte. Mit seiner Lehre stand Paulus auf dem von Christus gesetzten Felsen, und das war der beste Beweis für ihre Richtigkeit. So wenig sehen daher die katholischen Erklärer in dem Verhalten des hl. Paulus eine Herabwürdigung des hl. Petrus, daß sie vielmehr aus dem ganzen Vorgang die Nutzanwendung ziehen, so müßten auch die kirchlichen Würdenträger und selbst der Papst bereit sein, sich von ihren Untergebenen, wo es Noth thut, zurechtweisen zu lassen. Sie erinnern an das Beispiel des hl. Bernhard und Eugen III. Wie Bernhardus den Primat nicht leugnete, indem er freimüthig dem Papste Ermahnungen ertheilte, so hat auch Paulus den Vorrang Petri nicht bestritten, da er den Apostelfürsten zur Rede stellte. Nach dieser Auffassung ist also der Galaterbrief keine Schwierigkeit gegen den Primat, sondern vielmehr ein glänzendes Zeugniß für denselben.

ur Controverse über den Formalgrund der Gotteskindschaft.

Von **Theod. Granderath** S. J.

Mein Aufsatz über die genannte Controverse[1]) ist von Herrn of. Dr. Scheeben, welchen ich zu den Vertretern der von mir ämpften Ansicht gerechnet, einer Kritik unterzogen worden[2]).

Wie unangenehm es mir auch ist, mich in eine wissenschaftliche de verwickelt zu sehen, zumal, da ich einen Gegner zu bekämpfen e, welcher durch seine Gelehrsamkeit und seine verdienstvollen stungen unter den Theologen Deutschlands so sehr hervorragt, kann ich es dennoch im Hinblicke auf den Nutzen, welchen die ndliche Behandlung der Controverse über die Gotteskindschaft tet, nicht beklagen. Indem sie sich mit dem Kernpunkte unseres ernatürlichen Seins und Lebens beschäftigt, verbreitet sie Licht er unser ganzes Gnadenleben hinieden und am Ziele unserer anderschaft, und zugleich erheischt sie eingehende Studien über die chtigsten Dogmen der christlichen Offenbarung, besonders der inität und Menschwerdung.

---

[1]) S. diese Zeitschr. Jahrgang V. S. 283 ff.

[2]) Scheeben, Handb. der kath. Dogmatik. III. Bd. Vorrede. — Katholik 1883 I. S. 142. — Der Kürze halber gebe ich bei den Citaten aus dem dritten Buche der Dogm. (Bd. II) nur die Randnummern, bei den Citaten aus dem „Katholik" und dem V. Jahrg. dieser Zeitschr. nur die Seitenzahlen.

Es dürfte nicht überflüssig sein, zu bemerken, daß nicht Herr Scheeben durch seine Darstellung des Formalgrundes der Gotteskindschaft für mich die Veranlassung war, die Controverse in dieser Zeitschrift zu behandeln. Ich hatte es in einer Recension des Hurter'schen Compendiums getadelt, daß sich der hochw. Verfasser für die Ansicht des Lessius

Scheeben hat sich in seiner Erwiderung drei Dinge zum Ziele gesetzt: — es mögen seine eigenen Worte folgen: „1. Die Darstellung meiner von P. G. in befremdlicher Weise gänzlich mißverstandenen und auf den Kopf gestellten Darstellung des Fragepunktes: 2. den Nachweis, daß gegen meine wirkliche Darstellung die einschlägige Lehre des Tridentinums nur durch weitere große Mißverständnisse verwerthet worden ist: 3. eine Beleuchtung der eigenthümlichen Anschauungs- und Verfahrungsweise, welche meinen verehrten Gegner zu solchen Mißverständnissen und damit zu einer tief greifenden Verwirrung derjenigen Frage, die er aufklären wollte, verleitet hat". Meine Antwort zerfällt ebenso in entsprechende drei Theile. Der Leser fürchte nicht, daß dieselbe sich nur um persönliche Fragen drehe. Der zweite Theil wird eine Ergänzung zu

---

aussprechen. Hierauf wurde ich von der Redaction eingeladen, die Controverse in einem eigenen Aufsatze zu behandeln. In erster Linie bekämpfte ich in demselben die von Lessius vertretene Ansicht nach jener Gestalt, welche dieser Theologe ihr selbst gegeben. Daß ich Scheeben, welchen ich freilich nicht in allen, aber doch in wesentlichen Punkten mit ihm in Uebereinstimmung glaubte, nicht außer Acht lassen durfte, versteht sich von selbst. — Ferner sei bemerkt, daß mein Aufsatz nur der erste in einer Reihe von Aufsätzen sein (vgl. S. 286) und nur die Frage behandeln wollte, wie sich die Ansicht, daß die unerschaffene Gnade ein wesentliches Element im Formalgrunde der Kindschaft sei, zum Tridentinum verhalte, was schon die Ueberschrift ausdrückt. Wenn ich also in Scheeben einen Vertreter dieser Ansicht fand, so brauchte ich nicht auf die besondere Art, in welcher er sich die Concurrenz der unerschaffenen Gnade zur Constitution der Kindschaft denkt, Rücksicht zu nehmen. Gelegenheit hierzu würde ein Aufsatz geboten haben, welcher die innern Gründe, die sich für die verschiedenen in unserer Controverse zur Sprache kommenden Ansichten geltend machen lassen, discutirt hätte. Wenn wir aus dem Tridentinum einmal den Satz beweisen können, daß die geschaffene Gnade allein Formalgrund der Kindschaft ist, so ist die Ansicht, daß die unerschaffene Gnade als wesentliches Moment mit der geschaffenen zur Constitution der Kindschaft concurrire, unhaltbar, in welcher Weise man sich auch diese Concurrenz denkt. Wohl aber hatte ich auf die Erklärungen Rücksicht zu nehmen, welche die Harmonie der von mir bekämpften Ansicht mit dem Tridentinum herstellen sollten. Was Scheeben in dieser Beziehung bemerkt, habe ich berücksichtigt. Weit Bedeutenderes aber hat zu diesem Zwecke Lessius geleistet; darum habe ich auch seiner Erklärung eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt.

meinem früher aus dem Tridentinum entnommenen Argumente gegen die von mir bekämpfte Ansicht bilden; der dritte Theil erörtert ein Prinzip, welches das Fundament für ein neues Argument bieten wird. Die dem ersten Theile zufallende Erörterung, ob oder warum ich Scheeben mißverstanden, ist freilich mehr persönlicher Natur. Doch dürften die Leser meines Aufsatzes mit Recht die Frage an mich richten, ob es wahr sei, daß ich ihnen die Lehre Scheebens so gänzlich entstellt vorgeführt, wie er dies so oft mit der ihm eigenen Schärfe behauptet, wie wenn er z. B. (S. 144) sagt: „Die Mißdeutung meiner Darstellung ist so grell und stark, daß ich Anfangs meinen Augen nicht traute, als ich hier las, was ich über den Fragepunkt gelehrt haben sollte. Denn es handelte sich dabei um die Verleugnung meiner formellsten und nachdrücklichsten Aufstellungen u. s. w." Ich werde mich indessen so viel als möglich der Kürze befleißigen.

I.

Die Lehre über die bei Begründung unserer Gotteskindschaft auftretenden Prinzipien trägt Scheeben vor in §. 169. Unter A bespricht er kurz die „latein.-scholastische" Lehre, nach welcher der hl. Geist gar nicht als constitutives Element der Kindschaft auftritt, und die geschaffene Gnade ausschließlich causa formalis der Kindschaft ist (vgl. n. 837). Unter B legt er die „griech.-patristische" Anschauung dar, nach welcher der hl. Geist ein Mitconstitutivum, ja das wichtigste Mitconstitutivum der Kindschaft ist, wie wir genauer unten darlegen werden (n. 841 ff.). Unter C unterzieht er sich der allerdings schwierigen Aufgabe, die Harmonie beider Ansichten nachzuweisen (n. 872 ff.). Durch Prüfung des Ganzen bildete ich mir über Scheebens Lehre die Ansicht, daß er die „latein.-scholastische" Lehre verläßt, und nicht in der geschaffenen Gnade allein die causa formalis der Kindschaft sieht, sondern außer ihr den hl. Geist als Constitutivum und zwar als essentiell nothwendiges, ja als Hauptconstitutivum der Kindschaft betrachtet, und demgemäß versetzte ich, indem ich die „latein.-scholastische" Lehre vertheidigte, Scheeben auf die Seite der von mir zu bekämpfenden Gegner. Sehen wir zu, ob mit Recht.

1. Indem Scheeben die Bedeutung der geschaffenen und uncrschaffenen Gnade bei Constitution der Kindschaft bespricht, mußte

er nothwendig Stellung nehmen zur bekannten Ansicht des Lessius, welcher im Gegensatz zur großen Mehrzahl der Scholastiker nicht durch die geschaffene Gnade allein, sondern durch die unerschaffene oder durch beide zusammen die Kindschaft constituirt sein läßt. Sehen wir nun zunächst, in welchen Worten sich Scheeben über die Controverse ausspricht, welche in Folge der von Lessius vorgetragenen Lehre unter den Theologen entstand.

Nach dem Tridentinum, so sagt er, konnte neben der „scholastischen" Auffassung eine jede andere als ausgeschlossen erscheinen, da das Tridentinum die justitia inhaerens als die unica causa formalis justificationis definirt hatte, „und wurde in der That von manchen Theologen (z. B. Ripalda) die sogleich zu erwähnende Ansicht des Lessius scharf censurirt" (n. 837). Natürlich versteht hier Scheeben die wirkliche, die von Ripalda angegriffene Ansicht des Lessius, nicht eine umgedeutete, welche Ripalda nicht kannte. — Indessen, fährt Scheeben fort, sei jene Definition in Anbetracht der speziellen (unten zu besprechenden) Absicht, durch welche das Concil bei ihr geleitet worden sei, kein Hinderniß, neben der geschaffenen Gnade auch die unerschaffene in Betracht zu ziehen, wenn es sich um das specifisch höhere Sein der Kinder Gottes handele; die Kirche selbst habe bei Verurtheilung der Propositionen des Bajus den Begriff des Standes der Kindschaft nicht blos durch die gratia animae infusa, sondern auch durch die inhabitatio Spiritus adoptionis erklärt (n. 838). „Es war daher nicht nur statthaft, sondern auch ganz zeitgemäß und dem Geiste der Kirche entsprechend, wenn kurz darauf mehrere große Theologen, besonders Lessius, Petavius und Thomassin, die spezifische Bedeutung dieses Momentes im Gnadenstande hervorzuheben und zu entwickeln suchten. Lessius that es durch Anschluß an die hl. Schrift, indem er in der inhabitatio Sp. S. eine zur qualitativen Aehnlichkeit mit Gott hinzutretende substantielle Gemeinschaft mit Gott nachwies, die zum Vollbegriffe der Kindschaft gehöre" (n. 839). Obgleich es auch der Scholastik an Andeutungen nicht fehlte, daß die unerschaffene Gnade den Gnadenstand mitconstituire, so habe doch Lessius' Lehre großes Aufsehen erregt und mancherlei Angriffe provocirt; Lessius aber habe sich gegen diese sehr geschickt vertheidigt. „Er fehlte nur darin, daß er den Begriff des consortium divinae naturae gar nicht in dem Sinne einer similitudo cum natura gelten

lassen wollte, den theologischen Sinn derselben als similitudo ipsius naturae divinae ignorirte und seine Ansicht nicht auch durch die Väter stützte" (n. 840).

Wenn Scheeben in dieser Ausführung nicht als Vertheidiger der Lehre des Lessius auftritt und sich nicht in unserer Controverse auf die Seite des Lessius stellt, so verstehe ich die Sprache nicht, in welcher Scheeben schreibt. Ich sage nicht, daß er die Lehre des Lessius hier in allen wesentlichen Punkten adoptirt. Der Ansicht, daß die geschaffene Gnade die unica causa formalis der Kindschaft sei, welche ich mit Ripalda und den andern Gegnern des Lessius im Tridentinum finde, steht eine doppelte entgegen, sowohl die Ansicht, daß die ungeschaffene mit der geschaffenen zur Constitution der Kindschaft concurriren müsse, wie die Ansicht, daß die unerschaffene allein sie constituire. Die letztere ist diejenige, für welche Lessius eintritt, zu der er wenigstens bei consequenter Durchführung seiner Lehre gedrängt wird, obgleich er schwankend spricht und manchmal auch die geschaffene Gnade zum Formalgrund der K. rechnet. So weit nun geht Scheeben nicht. Denn, wie sehr es auch auffallen muß, daß er ohne ausdrückliche Erklärung seines gegnerischen Standpunktes, nach welchem er gemäß dem „Katholik" die Ansicht des Lessius für unvereinbar mit dem Tridentinum, und dessen Vertheidigungsversuch für ungenügend und verfehlt und für eine künstliche Ausflucht hält (S. 153 f.), einfachhin in dem wegen des Tridentinums gegen Lessius entbrannten Streite für diesen Partei nimmt, so geht doch aus seiner ganzen Darstellung hervor, daß er auch die geschaffene Gnade zum Formalgrunde der Kindschaft rechnet. Aber wenn er diese als die unica causa formalis betrachtete und die unerschaffene nicht wenigstens als wesentliches Mitconstitutivum ansähe — was er indessen, wie wir sehen werden, auch thut — so weiß ich nicht, was seine Parteinahme für Lessius überhaupt zu bedeuten hat. In diesem Falle ist es Scheeben selbst, welcher mich durch seine eigene Darstellung über den von ihm in unserer Controverse eingenommenen Standpunkt in Irrthum geführt hat, und nicht nur mich, sondern auch andere, und zwar die Freunde seiner Ansicht[1]).

[1]) Vgl. Lit. Handweiser 1879. S. 10. — Hurter, Compend. Theol. III. p. 135. Nota. (Ed. III.)

Die Sache ist zu klar, als daß ich auf die einzelnen Punkte der Ausführung Scheebens eingehen müßte[1]). Weil also Scheeben in unserer Controverse sich selbst auf die Seite des Lessius stellt, und weil er in der That, wie sich zeigen wird, die Lehre vorträgt, daß die unerschaffene Gnade ein wesentlich nothwendiges Mitconstitutivum unserer auf Zeugung beruhenden Kindschaft sei, habe ich in meiner Arbeit ebensowohl ihn, wie Lessius als Gegner betrachtet. Denn, wenngleich verschieden untereinander, stehen die Ansichten beider im Gegensatze zu dem von mir vertheidigten Satze, daß die geschaffene Gnade allein die Formalursache unserer Kindschaft ist, und beide Ansichten werden von mir durch dasselbe Argument widerlegt. Obgleich es nun dem Zwecke meiner Arbeit gemäß nicht strenge nothwendig war, die Verschiedenheit der beiden Ansichten ausdrücklich hervorzuheben, so bedaure ich doch sehr, daß ich es nicht besser gethan. Dies gilt besonders von meiner Darlegung des Fragepunktes. Hier habe ich in allzugroßem Streben nach Kürze fast

[1]) Scheeben sagt (Kath. S. 145), wenn er die Vertheidigung des Lessius eine sehr geschickte nenne, so empfehle er sie damit ebensowenig nach Form und Inhalt, wie wenn ich sie eine äußerst scharfsinnige nenne. Da besteht doch ein kleiner Unterschied. Wenn ich Lessius' Lehre angreife, und sage, daß er sich schon früher gegen denselben Angriff vertheidigt und bei dieser Vertheidigung einer liebgewonnenen Ansicht „seinen ganzen Scharfsinn aufgeboten" (S. 307), so kann kein Leser auf den Gedanken kommen, als hielte ich die Vertheidigung für eine befriedigende oder zutreffende. Wenn aber Scheeben sich mißbilligend über die auf Lessius gemachten Angriffe ausspricht, und dann sagt, er habe sich „sehr geschickt" vertheidigt, so sagt er damit, daß ihm die Vertheidigung gelungen sei, und dem Zusammenhang nach kann seine Bemerkung nicht anders verstanden werden. Scheeben fährt fort: „Er fehlte nur darin" u. s. w. Diese, durch ein paar Punkte beschränkte, dem Lessius gezollte Anerkennung bezieht sich nicht auf die Form, sondern auf den Inhalt seiner Lehre. — Nebenbei sei hier mit Bezug auf diesen letzten Satz (s. oben S. 494 f.) bemerkt, daß, wenn Scheeben nur diesen Punkt an der Lehre des Lessius zu tadeln hat, daß er die geschaffene Gnade nicht als similitudo ipsius naturae divinae anerkennen wolle (vgl. Kath. S. 144), seine Lehre von der des Lessius wenig verschieden ist. Denn Lessius weigert sich durchaus nicht, sondern ist sogar sehr geneigt, die geschaffene Gnade als similitudo ipsius naturae Divinae anzusehen und hält dies ganz vereinbar mit seiner Lehre. Man vgl. De Perf. Div. Lib. 12. cp. 11. n. 76.

ausschließlich jene Form der gegnerischen Auffassung betont, in welcher der ihr eigenthümliche Charakter, im Gegensatze zu der von mir vertheidigten Lehre, klarer hervortritt, und es schwebte mir allerdings hauptsächlich die Lehre des Lessius vor Augen, den ich auch überhaupt in der ganzen Arbeit als Hauptgegner bekämpfte. Da ich nun kurz vorher Scheeben einen Vertheidiger der Lehre des Lessius genannt, so konnte die Lektüre allerdings den Irrthum veranlassen, als sei die dort exponirte Lehre nach allen Punkten Scheebens Lehre. Dieser Irrthum mußte aber beim Weiterlesen wieder schwinden; denn ich lasse darüber keinen Zweifel bestehen, daß Scheeben nicht die unerschaffene Gnade allein, sondern die unerschaffene und die geschaffene Gnade zusammen die Kindschaft ihrem Wesen nach constituiren läßt[1]); und daß dies in der That Scheebens Lehre ist, soll im Folgenden gezeigt werden.

[1]) Man lese die Stellen, wo ich mich speziell mit Scheeben beschäftige. Dort sage ich, daß nach Scheeben beide Prinzipien, die unerschaffene und die geschaffene Gnade concurriren zur Constitution des Gnadenstandes (S. 302), Scheebens Lehre erheische die Annahme, daß die causa formalis der K. beide Prinzipien einschließe (S. 303), nach Scheeben gehöre sowohl das Band (die gesch. Gnade), wie der hl. Geist zur Formalursache (S. 303), ich bekämpfe nicht als Ansicht Scheebens, daß der hl. Geist die einzige Formalursache der K., sondern daß er ein Mitconstitutivum derselben ist (S. 301), ich bekämpfe als seine Ansicht nicht, daß der hl. Geist allein durch sich das Erbrecht verleihe, sondern, daß die geschaffene Gnade nicht allein ausreiche zur Begründung der wesentlich vollkommenen Würdigkeit des ewigen Lebens (S. 298). Wenn ich hier sage, daß nach meinen Gegnern die geschaffene Gnade nicht durch sich selbst zum Kinde Gottes macht, so soll dies — und der Zusammenhang gestattet hierüber keinen Zweifel — nur besagen, nach ihnen reiche sie nicht aus, die Kindschaft ihrem Wesen nach zu begründen. In demselben Sinne sage ich (S. 300), wie aus dem Zusammenhange erhellt, daß nach meinen Gegnern die unerschaffene Gnade der Person die zum Verdienste nothwendige Würde verleihe; Scheeben deute diese Lehre an, insofern er gemäß der verurtheilten Propositionen des Bajus verlange, daß der Gerechte als dignificirendes Prinzip „die Gnade und den hl. Geist habe" (Prop. 15). Es ist wahr, daß ich die Concurrenz beider Prinzipien ausdrücklicher hätte hervorheben sollen, aber unrichtig ist es, daß ich, wie Scheeben (S. 146) sagt, nur an einer einzigen Stelle (S. 303) leise auf die Combination der beiden Prinzipien zu einem Totalprinzip hingewiesen. Die Erklärung, wie sich Scheeben das Zusammenwirken beider denkt,

2. Wie unten (S. 513) genauer dargelegt wird, bezeichne Scheeben im „Katholik“ die unerschaffene Gnade als das höchst und edelste Moment im vollen Begriffe der Kindschaft, welche aber darum nicht das wesentlichste und fundamentale Moment sei, ohne welches die Kindschaft in keiner Weise gedacht werden könne (S. 157), und er unterscheidet (S. 166) zwischen einer filiatio essentialis und einer f. integralis s. completa, von welcher Unterscheidung er bei seiner Darstellung ausgehe. — Wenn demnach Scheeben die Kindschaft ihrem Wesen nach voll und ganz hier constituirt sein läßt durch die geschaffene Gnade allein, zu welcher dann als ein nicht wesentliches, sondern blos integrirendes Element, zu noch höherer Vervollkommnung derselben, die substanzielle Gnade hinzutrete, so scheint mir diese Darstellung die in der Dogmatik vorgetragene Lehre in stark gemilderter Form zu enthalten. Ich bin nun weit entfernt, anzunehmen, daß Scheeben seine Lehre in wesentlich abgeschwächter Form im „Katholik“ wiedergeben wollte, um sich den Beweis, daß ich dieselbe gänzlich entstellt, zu erleichtern. Aber, wenn ich mich vom Vorwurfe, Scheebens Lehre entstellt zu haben, reinigen will, so bleibt mir kein anderes Mittel, als darzulegen, daß er in der Dogmatik, aus welcher allein ich mir ein Urtheil

---

lag meiner Aufgabe ferne. Diese war nur, den Beweis zu liefern, daß nur die geschaffene Gnade als Formalgrund anzusehen sei. Wenn Scheeben durch ein eingeschobenes bloß (das zwar hier, sonst aber nirgends fehle), mich (a. a. O.) sagen läßt, nach ihm gehöre die geschaffene Gnade gar nicht zum Formalgrunde, sondern sei bloß eine Disposition auf den Besitz des hl. Geistes, des alleinigen Formalgrundes, und das physische Band der Vereinigung mit dem hl. Geiste, so läßt er mich Etwas sagen, was im Widerspruche mit den unmittelbar folgenden Worten steht, wo es heißt, daß jenes Band nach ihm zum Formalgrunde gehöre. Ich nenne die geschaffene Gnade Disposition und Band ganz nach Scheeben Dogm. n. 881, sage aber dabei ebensowenig, daß dieses Band nach ihm nicht ein Mitconstitutivum des Gnadenstandes sei, wie, daß nach ihm die ganze Funktion der geschaffenen Gnade darin aufgehe, Disposition und Band zu sein. Wie sehr Herrn Scheeben auch meine Anmerkung auf S. 287 mißfällt, so erklärt sie es doch als seine Lehre, daß die heiligmachende Gnade eine Theilnahme an der Natur Gottes als solcher sei. Warum ich ihn auch lehren lasse, der hl. Geist sei „die durch Zeugung erhaltene Natur“, hierüber unten S. 508 ff.

über seine Lehre bildete, die unerschaffene Gnade in der That als ein wesentliches Mitconstitutivum der Kindschaft in dem von mir bezeichneten Sinne betrachte.

Nachdem Herr Scheeben, wie oben bemerkt, „die abendländische, speziell scholastische Auffassung der Einwohnung" unter A erklärt, kommt er unter B (n. 841 ff.) auf „die griechisch-patristische Auffassung von der Einwohnung des hl. Geistes als einer substanziellen, die Kindschaft mitconstituirenden Gemeinschaft mit Gott". Die Darlegung und Begründung dieser von Scheeben sehr empfohlenen Ansicht, mit welcher er am Schlusse die „abendländisch-scholastische" zu vereinbaren sucht, bildet den Hauptinhalt dieses Paragraphen, in welchem Scheeben ex professo über das Verhältniß der erschaffenen Gnade zur unerschaffenen, und über die Constitution der Kindschaft handelt. Es ist also dies die Hauptstelle, aus welcher wir uns ein Urtheil über Scheebens Ansicht über das Zusammenwirken der geschaffenen und unerschaffenen Gnade bilden müssen.

Wie nun die Ueberschrift besagt, ist nach dieser Auffassung die Einwohnung ein Mitconstitutivum der Gotteskindschaft. Dann sagt Scheeben zunächst: „Sie betrachtet die Einwohnung des hl. Geistes geradezu als das wichtigste constitutive Moment der Kindschaft Gottes". Dürften wir hier den Satz abbrechen, so wäre wohl erwiesen, daß Scheeben wenigstens an dieser Stelle durch Adoption einer solchen Anschauung in der unerschaffenen Gnade etwas mehr sieht, als ein zur wesentlich schon völlig constituirten Kindschaft bloß integrirend hinzutretendes Element, ein Element, wie welches die Kindschaft gedacht werden könne; denn ein Element dieser Art kann nicht das wichtigste constitutive Moment der Kindschaft sein. Aber Scheeben fügt etwas hinzu, wodurch dieser Satz vielleicht beschränkt wird, und die Kindschaft, bei deren Constitution der hl. Geist als das Hauptconstitutivum auftritt, nicht als die Kindschaft einfachhin, sondern als die Kindschaft in einem ganz bestimmten, besondern Sinne aufzufassen ist. Er sagt: Die Einwohnung ist das wichtigste constitutive Moment der Kindschaft „in dem Sinne, daß darin eine Theilnahme an der Substanz der göttlichen Natur, eine substantielle Gemeinschaft und Einheit, resp. Zusammenhang mit Gott enthalten ist". Ich habe mich nun redlich abgemüht, in diesem Zusatze eine Beschränkung des oben erörterten Satzes zu finden; aber ohne Erfolg. Wenn in demselben

eine Beschränkung ausgedrückt wäre, so hieße der Satz: Die Kindschaft wird, *insofern* sie eine Theilnahme *an der Substanz* der göttlichen Natur besagt, hauptsächlich durch Einwohnung des h. Geistes begründet; diesen Sinn kann der Satz aber nicht haben denn er besagte im Grunde Nichts. Ich finde keinen andern Sinn als folgenden: Eine Kindschaft wird hauptsächlich durch den substantiellen Zusammenhang des Kindes mit dem Vater begründet. In unserer Gotteskindschaft wird nun dieser substantielle Zusammenhang mit Gott unserm Vater durch die Einwohnung des hl. Geistes hergestellt. Mithin ist diese als das wichtigste constitutive Moment anzusehen. Damit hätten wir den obigen Satz einfachhin ohne Beschränkung.

Diese Anschauung manifestirt sich nun nicht etwa nur in diesem Satze. Wäre dem so, so könnte man bei Beurtheilung der Scheeben'schen Ansicht darüber hinweggehen, obgleich er gleichsam die These enthält, welche im Folgenden dargelegt werden soll. Scheeben fährt fort und sagt, daß unsere Adoption zur Kindschaft, insofern sie nur auf den Empfang der geschaffenen Gnade zurückgeführt wird, nur *eine Wiedergeburt* sei, (origo viventis de vivente in similitudinem naturae), und nur dadurch den Charakter *der Zeugung* erhalte (origo viventis de vivente *conjuncto*), daß sie zugleich eine Mittheilung der göttlichen *Substanz* bedeute. *Zeugung* nämlich besagt, *wesentlich* und *hauptsächlich* im Unterschiede von Geburt, eine Mittheilung der eigenen Substanz des Zeugenden an den Gezeugten[1]). Ich komme also zu dem mit dem obigen Satze vollkommen harmonirenden Schlusse, daß in der Mittheilung der unerschaffenen Gnade das Hauptmoment in der Zeugung der Adoptivkinder liegt, daß mithin unsere auf dieser Zeugung beruhende Adoptivkindschaft hauptsächlich durch die Mittheilung der unerschaffenen Gnade begründet wird.

Ein ferneres Beweismoment für die Conformität meiner Darstellung der Lehre Scheebens mit der in seiner Dogmatik enthaltenen Doktrin findet sich gleich im folgenden Passus (n. 844), wo die

[1]) Der Kürze halber verweise ich zur größern Klarstellung des Unterschiedes zwischen Zeugen und Gebären im Sinne Scheebens auf seine lesenswerthen Ausführungen hinsichtlich der Mutterschaft Maria's, V. Buch n. 538 ff. — Bei der *geistigen* Geburt zwischen Zeugen und Gebären zu unterscheiden, scheint mir nicht zulässig.

unerschaffene Gnade als dasjenige bezeichnet wird, welches in unserer übernatürlichen Zeugung der bei der natürlichen Zeugung, von dem Zeugenden dem Gezeugten mitgetheilten, Substanz entspricht. Sie nimmt also für unsere Kindschaft jenen Platz ein, welchen die vom Vater erhaltene Substanz beim Kinde einnimmt[1]). Die von Scheeben berührte Verschiedenheit, welche zwischen dieser Mittheilung der Substanz und der, bei der natürlichen Zeugung in Gott und unter den Menschen stattfindenden, Mittheilung der Substanz besteht, betrifft unsern Punkt nicht. Wenn nun die natürliche Kindschaft sich hauptsächlich auf Mittheilung dieser Substanz gründet, so wird sich also unsere übernatürliche Kindschaft hauptsächlich auf die substantielle Gnade gründen, was ja auch dem Zusammenhange nach von Scheeben darzuthun war.

Eine Eigenthümlichkeit unserer Zeugung aus Gott besteht im Unterschiede von der natürlichen Zeugung darin, daß durch jene nicht erst das zu zeugende Subject zu constituiren ist, sondern vorausgesetzt wird. „Die Zeugung geschieht daher hier durch Vereinigung der göttlichen Substanz mit der Creatur und hat daher den Charakter einer Einzeugung, d. h. einer Einsenkung oder Einpflanzung des semen divinum in ein bereits vorhandenes Wesen". Unter dieser Beziehung wird diese Zeugung mit der Vereinigung verglichen, welche bei der materiellen Zeugung zwischen den beiden Prinzipien der Zeugung durch Vollziehung ihres Aktes entsteht (n. 846). Diese neue Analogie hebt das vorher Gesagte keineswegs auf, sie kehrt nur eine andere Seite der Einwohnung hervor.

Aus den Momenten aber, welche unsere Auffassung als richtig erweisen, wollen wir aus B nur noch einen Passus (n. 851) anführen, welcher zwar von Scheeben jetzt als unklar und mißlungen anerkannt wird (Kath. S. 148), mir aber einmal bei Beurtheilung der Lehre Scheebens vorlag und, trotz seiner Dunkelheit, den eigentlichen Kern seiner Auffassung zu enthalten schien und auch jetzt noch in vollster Harmonie mit der ganzen Darstellung zu stehen scheint. Wie der Mensch Christus, so heißt es hier, Sohn Gottes ist durch den Besitz der göttlichen Natur und Substanz, so ist der Gerechtfertigte Sohn Gottes durch Besitz der göttlichen Substanz. Jener

[1]) Daß der hl. Geist wegen der Früchte, die er in uns als causa efficiens bewirkt, irgendwie ein semen Dei genannt werden kann und so genannt worden ist, soll damit nicht in Abrede gestellt werden.

ist natürlicher Sohn, weil er physisch eins oder identisch ist mit der göttlichen Person, welche die Gottheit als eine ihr ursprüngliche und wesentliche besitzt; dieser ist Adoptivsohn, weil er sie bloß durch moralische Vereinigung als eine von Außen empfangene Gabe kraft seiner mystischen Ehe mit dem natürlichen Sohne Gottes empfängt. Man darf diesen Vergleich nicht urgiren, sonst würde folgen, daß die unerschaffene Gnade nach Scheeben das einzige Constitutivum der Gotteskindschaft ist. Jedenfalls wirft dieser Passus aber sein Licht auf meine obige Darstellung, in welcher ich nachweise, wie ich dazu kam, daß ich Scheeben die Ansicht beilegte, die unerschaffene Gnade sei ein Mitconstitutivum, ja das Hauptconstitutivum der Kindschaft.

Beachten wir nun noch kurz die Lehre Scheebens in C, wo er die beiden Ansichten mit einander zu vereinbaren sucht. — Hier zeigt er zuerst, daß die gratia increata die creata nicht entbehrlich mache (n. 874 ff.). Sodann lehrt er, daß dadurch, daß die gratia increata den Gnadenstand mitconstituiren soll, die volle Bedeutung der gratia creata als der causa formalis des Gnadenstandes nicht herabgesetzt werde.

Die gratia increata sei nämlich nicht die einzige eigentliche forma sanctificans und gratificans. Als Abbild der göttlichen Natur und causa formalis der übernatürlichen Lebendigkeit des Begnadigten verleihe die gratia creata ihnen ein solches Sein, „wodurch sie wahrhaft wie Kinder Gott ähnlich und heilig und darum auch als Kinder ihm werth und wohlgefällig und so der Erbschaft würdig werden". Dies leistet sie in dem Maße, wie es überhaupt für eine Beschaffenheit der Creatur möglich ist, so daß kraft derselben den Begnadigten hinsichtlich des zur Rechtfertigung nothwendigen qualitativen Seins Nichts mangelt. Darum ist die geschaffene Gnade in ihrer Art eine vollständige und ausreichende und mithin auch einzige causa formalis des Gnadenstandes. Die unerschaffene Gnade ist nur nothwendig, um eine substantielle Gemeinschaft mit Gott einzuführen, ein Moment im Gnadenstande, was auch in der denkbar höchsten Beschaffenheit der Creatur als solcher nicht enthalten sein kann (n. 879).

Die geschaffene Gnade wird also deßhalb nicht herabgesetzt, weil sie Alles leistet, was eine creatürliche Beschaffenheit leisten kann. Gehört nun zu dem, was sie leisten kann, auch die volle

Constitution der Kindschaft nach ihrem ganzen Wesen? Das wird nicht nur nicht gesagt, sondern implicite verneint. Denn nach dem Folgenden soll die gratia increata zur Constituirung des Gnadenstandes mitwirken, allerdings nicht, um die Mängel der gratia creata durch Zurechnung der Vollkommenheit eines andern Wesens zu decken, aber doch, „um in den Gnadenstand ein Moment einzuführen, welches auch in der denkbar höchsten Beschaffenheit der Creatur als solcher nicht enthalten sein kann, nämlich die substantielle Gemeinschaft mit Gott", ohne welche, so glaube ich dem Gedankengange entsprechend hinzufügen zu müssen, ein schlechthin vollkommenes Adoptionsverhältniß zwischen der Creatur und Gott nicht zu Stande kommen kann. Erinnern wir uns nur an das, was Scheeben vorher gesagt hat über die substantielle Gemeinschaft. Was die geschaffene Gnade, weil bloße Beschaffenheit, nicht leisten kann, ist die auf Zeugung beruhende Kindschaft, welche nicht durch eine qualitative Aehnlichkeit mit Gott allein bewirkt wird, sondern als Hauptmoment eine substantielle Gemeinschaft nothwendig einschließt. Diese Ansicht kehrt auch in andern Theilen der Scheeben'schen Dogmatik wieder, wie in seiner Lehre über die actio unitiva in Christus (vgl. Bd. 5, n. 530).

Auf den folgenden Passus (n. 880) komme ich später. Es sei nur noch erwähnt, daß am Schlusse (n. 882) der Satz aufgestellt wird, daß wegen des organischen Zusammenhanges beider bei Constitution des Gnadenstandes concurrirenden Prinzipien, nämlich der geschaffenen und unerschaffenen Gnade, jedes von beiden in seiner Weise als adäquate causa formalis des Gnadenstandes bezeichnet werden könne. Auf eine eingehende Besprechung dieses Satzes müssen wir verzichten; es sei nur bemerkt, daß dies jedenfalls nur in der Voraussetzung gesagt werden kann, daß beide wirklich als partielle Formalursachen zur Begründung des Gnadenstandes concurriren, mag nun ihr Zusammenhang ein organischer oder ein mechanischer sein. Wenn eins derselben, z. B. der hl. Geist, gar nicht als mitconstituirende Formalursache, sondern nur als bewirkende Ursache zu denken ist, so kann der Satz unmöglich richtig sein: der hl. Geist ist die adäquate causa formalis des Gnadenstandes als inhabitans und unitus per gratiam.

Nach dem Gesagten bleibt mir wenigstens kein Zweifel, daß Scheeben lehrt, die unerschaffene Gnade sei ein Mitconstitutivum

Kindschaft, und zwar ein essentielles und nothwendiges: W
irre, so mache ich Scheebens Darstellung für meinen Irrth
rantwortlich.

In seiner Entgegnung sagt Scheeben (Kath. S. 145), w
s wahr wäre, daß er im §. 169 lehre, was ich ihn lehren la
o sei in diesem Paragraphen systematisch alles das niedergeriss
vas er in dem unmittelbar vorhergehenden §. 168 aufgeba
und es hätte nur des Hinweises auf den flagranten Widerspr
des einen Paragraphen mit dem andern bedurft, um seine D
stellung außer Discussion zu stellen. Er glaubt aber, ich lasse i
lehren, die Einwohnung des hl. Geistes sei die einzige Form
ursache der Kindschaft, die geschaffene Gnade in keiner Weise. S
lasse ihn aber bloß lehren, daß der hl. Geist ein Mitconstitutiv
der Gotteskindschaft sei. Wenn er auch zwischen dieser Lehre u
dem Paragraphen 168 einen flagranten Widerspruch sieht, so m
mein verehrter Gegner denselben selbst verantworten. Was i
davon denke, ist Folgendes: Herr Scheeben gibt in diesem Par
graphen 168 eine sehr schöne Darlegung der Bedeutung der heili
machenden Gnade für unser übernatürliches Sein und Leben, u
ganz besonders weist er hier die Existenz der heiligmachenden Gn
als eines, die Natur Gottes als solche nachahmenden und von d
Tugenden reell verschiedenen, Gnadengeschenkes nach. S
ist die Hauptaufgabe des Paragraphen, während die Lehre über
Verhältniß der heiligmachenden Gnade zur unerschaffenen G
und die Concurrenz beider zur Constitution der Kindsc
im folgenden Paragraphen ex professo behandelt wird. S
ich mich also über Scheebens Ansicht in diesen zuletzt gen
Punkten unterrichten, so war ich vor Allem auf diesen Parag
angewiesen, wie ich durch die ausdrücklichen Worte Scheebe
an diesen verwiesen wurde. Denn am Ende des vorherg
Paragraphen leitet er zum §. 169 über mit den Worte
aber nicht [zur Begründung des Erbrechtes] außer der
Gnade zur Ergänzung derselben noch etwas Anderes, n
die ungeschaffene Gnade, concurriren könne oder mü
den wir im folgenden §. sehen". Die hohe Bedeutung
machenden Gnade hebt er indessen auch im §. 168 sehr
vor, und, wenn er nicht gar formell die Lehre aufstell
geschaffene Gnade der einzige Formalgrund der Gotteski

) gibt er wenigstens die Prinzipien an die Hand, von denen man
rch einen leichten Schluß zu jener Lehre gelangt. Diese Lehre
m, daß die geschaffene Gnade einzig und allein durch
ch die Kindschaft constituire, und die im §. 169 dargelegte, daß die
inwohnung des hl. Geistes geradezu das wichtigste con-
itutive Moment der Kindschaft sei, scheinen mir allerdings in
nem unversöhnlichen Widerspruche zu einander zu stehen, was
eilich Scheeben nicht glaubt, da er beide — natürlich, ohne sie
ter der Hand zu verändern, — in Harmonie bringen will (n. 833,
872 ff.). Herr Scheeben findet es befremdlich (Dogm. III Vorr.),
ß ich ihm nicht, anstatt die ihm zugeschriebene Lehre nach dem
identinischen Dekrete zu prüfen, einen Widerspruch nachgewiesen.
ier der Zweck meiner Arbeit war nicht, Widersprüche in Scheebens
ogmatik nachzuweisen, sondern in der Controverse über die Gottes-
dschaft mit Hülfe des Tridentinums festzustellen, welche von beiden
ntrovertirten Ansichten die richtige sei.

Mein verehrter Herr Gegner drückt in seiner Entgegnung
ath. S. 146) die Bedeutung, welche er der unerschaffenen Gnade
Constitution der Kindschaft beigelegt, nicht unerheblich herab
d macht auf zwei Stellen seiner Dogmatik aufmerksam. In n. 862
läre er, daß der Besitz des hl. Geistes mit der geschaffenen Gnade
ıcurrire, um die Creatur in vollerem und höherem Sinne als Kind
ttes erscheinen zu lassen, und die Privilegien der Kindschaft zu
ründen, als es durch die gratia creata an sich geschehen würde.
odann erkläre ich (n. 880) ausdrücklich, daß die Ergänzung und
llendung der gr. creata durch die increata zunächst als Er-
nzung zu (per?) modum abundantiae oder zur Ueber-
lle zu denken sei, wonach auch nicht einmal der leiseste Schein
er Umstoßung oder selbst nur einer Einschränkung der Bedeutung
gratia creata für die Kindschaft übrig bleibt. Alle diese in
lfältigster Weise wiederholten Sätze ignorirt Granderath voll-
ıdig". Daß diese zwei Sätze in vielfältigster Weise wiederholt
rden, ist mir bis auf den heutigen Tag unbekannt. Ebenso ist
mir gänzlich unerfindlich, wie Herr Scheeben glauben kann, durch
e beiden Sätze die in jenem Paragraphen dargelegte Lehre, die
rschaffene Gnade sei ein nothwendiges Mitconstitutivum, ja das
ıtigste Moment bei der Constitution der Kindschaft, aus seiner
orie ausgeschieden zu haben. Der erstere dieser beiden Sätze

beſagt, daß die Bedeutung, welche die unerſchaffene Gnade im Sinne der griechiſchen Väter für die Conſtitution des Gnadenſtandes habe, „im Allgemeinen“ darin liege, daß der Beſitz des hl. Geiſtes mit der gratia accidentalis concurrire, „um die Creatur in vollerem und höherem Sinne als Kind Gottes erſcheinen zu laſſen . . ., als es durch die gratia creata an ſich geſchehen würde“. Dieſer unbeſtimmt gehaltene Satz ſagt mir nur, daß die unerſchaffene Gnade mit der geſchaffenen concurrirend eine Kindſchaft in einem relativ höhern Sinne begründe, als die geſchaffene allein. Iſt nun die durch die geſchaffene allein begründete ſchon die eſſentiell vollendete Kindſchaft, zu welcher die unerſchaffene noch wie zum Ueberfluß hinzutritt, oder iſt jene eine Kindſchaft niedrigerer Art, welche erſt durch die unerſchaffene Gnade zur höhern weſentlich vollkommenen Kindſchaft vollendet wird? Aus dem Satze allein kann ich keine befriedigende Antwort auf dieſe Frage entnehmen. Da er aber im unmittelbaren Zuſammenhange mit der oben dargelegten Lehre über die unerſchaffene Gnade als das wichtigſte Moment bei Conſtitution der Kindſchaft ſteht, ſo glaube ich ihn im Sinne der zweiten Frage entſcheiden zu müſſen, nämlich die auf die geſchaffene Gnade ſich gründende Kindſchaft ſei die noch unvollendete Kindſchaft, die außerdem auf die unerſchaffene ſich gründende ſei erſt die Kindſchaft ſchlechthin, die durch Zeugung vermittelte Kindſchaft. Der zweite Satz wird von Scheeben aus ſeinem Zuſammenhange herausgeriſſen. Dieſer iſt folgender: Scheeben will beweiſen, daß die von ihm behauptete Concurrenz der unerſchaffenen Gnade mit der geſchaffenen deßhalb nicht bedeutungslos oder auch nur entbehrlich ſei, weil die geſchaffene Gnade ſchon ſelbſt eine forma vere et per se gratificans ſei. Das erſtere, daß die unerſchaffene Gnade deßhalb nicht bedeutungslos ſei, beweist er, indem er dem oben citirten Satze gemäß zeigt, daß die unerſchaffene Gnade „wenigſtens“ als eine Ergänzung per modum abundantiae oder der Ueberfülle gelten müſſe. Damit iſt aber offenbar die Bedeutung, welche dem zu beweiſenden Satze gemäß die unerſchaffene Gnade für unſern Gnadenſtand hat, noch nicht vollſtändig hervorgehoben. Wie iſt ſie zweitens unentbehrlich? Scheeben ſagt alſo zweitens: „Man kann aber dieſe Ergänzung auch als eine unentbehrliche betrachten, ſo daß die gratia creata für ſich allein, als Qualität ihres Subjectes betrachtet, nicht ausreicht, den Gnaden-

stand in seiner vollen Bedeutung zu constituiren. Man kann nämlich sagen, die gratia creata begründe an sich noch nicht eine wesentlich vollkommene Würdigkeit des ewigen Lebens im Sinne eines eigentlichen Erbrechtes, resp. eines meritum de condigno, sondern enthalte bloß eine Würdigkeit im Sinne einer nächsten Disposition, resp. eines meritum de congruo für den Empfang des Erbgutes". Es muß nun freilich befremden, daß Scheeben sagt: Man kann[1]), nicht aber, man muß die Ergänzung der gratia creata durch die increata als eine für die Constitution des Gnadenstandes und Begründung des Erbrechtes unentbehrliche betrachten; denn diese Lehre ist eine nothwendige Ergänzung nicht nur der Lehre des Lessius, wie Scheeben (Kath. S. 147) sagt, sondern auch seiner eigenen Lehre, daß die unerschaffene Gnade ein nothwendiges Mitconstitutivum der Kindschaft ist, was ich schon früher (S. 298) bemerkt, nicht aber, wie Scheeben seine Leser glauben macht (Kath. S. 147), ihn sagen lasse. Was nothwendig ist, die Kindschaft zu begründen, ist auch nothwendig zur Verleihung des Erbrechtes. Sollte ich nun annehmen, daß Scheeben seine im ganzen Paragraphen zur Darstellung gebrachte Lehre (von der nothwendigen Concurrenz der unerschaffenen Gnade zur Begründung der Kindschaft) in diesem eben besprochenen Absatze habe fallen lassen, weil er hier eine nothwendige Consequenz dieser Lehre nur als eine „facultative", „subsidiarisch heranziehbare" (Kath. S. 147), doch jedenfalls auch haltbare Doktrin hinstellt? Ganz gewiß nicht, und zwar um so weniger, als er die unerschaffene Gnade im Anfange des Absatzes einfach als eine unentbehrliche hinstellt, und am Schlusse folgende Begründung bringt: „Das eigentliche und wahre Erbrecht wird als ein naturgemäßes nicht durch Aehnlichkeit mit der Natur des Erblassers, sondern durch substantielle Gemeinschaft mit ihm begründet, ist also in unserem Falle noch nicht im Besitze der gratia creata als einer gottähnlichen Qualität ent-

[1]) Scheeben rügt es (Kath. S. 146), daß ich in einem Citat dieser Stelle (S. 298) dieses „kann" ausgelassen, obgleich er es unterstrichen habe. Ich wußte in der That nicht, was ich mit diesem „kann" anfangen sollte. Im ganzen Zusammenhange der Doktrin wie im unmittelbaren Contexte bleibt das „kann" bedeutungslos. — Indessen bedauere ich es sehr, daß ich mir eine Ungenauigkeit im Citiren habe zu Schulden kommen lassen.

halten“ [1]). So hatte Scheeben auch schon vorher (n. 853, vgl. n. 866) mit Rücksicht auf die substantielle Gnade gesagt, daß nur die substantielle Gemeinschaft mit dem Verleiher der Erbschaft uns einen Besitztitel auf dieselbe verleihen könne.

3. Es sind zwei Punkte, in denen ich nach Herrn Scheeben Lessius' Lehre mit der seinigen fälschlich identificire. Ich lasse ihn nämlich lehren: „Die gratia creata constituire in keiner Weise an und für sich die Kindschaft Gottes, die gratia increata aber constituire dieselbe allein insofern, als sie die Natur Gottes zu unserer, d. h. einer uns angehörigen Natur mache. Beides widerspricht auf das Schreiendste meiner ganzen Darstellung, die von Anfang bis zu Ende das gerade Gegentheil von Beidem feststellt“ (Dogm. III. Vorr.). Daß ich Scheeben nicht die Kindschaft durch die unerschaffene Gnade allein, sondern durch die unerschaffene und erschaffene zusammen constituiren lasse, und daß dies seiner Doktrin entspricht, habe ich gezeigt. — Wie steht es nun mit dem andern Punkte?

Es ist richtig, daß ich Scheeben die Lehre zuschreibe, der uns innewohnende hl. Geist constituire insofern unsere Kindschaft, als er die uns angehörige durch Zeugung erhaltene Gottesnatur sei, auf welche sich in analoger Weise unsere Kindschaft gründe, wie die natürliche Sohnschaft auf die vom Vater durch Zeugung erhaltene Natur. Die Ausführung dieses Satzes indessen, welche Scheeben (Kath. S. 148) citirt, bezieht sich, wie ich ausdrücklich (S. 303) bemerkt, auf die Darstellung des Lessius, und nur nebenbei kommt die Rede auf Scheeben. — Ich muß nun gestehen, daß ich lange in meinem Urtheile über die eigentliche Ansicht meines verehrten Gegners geschwankt habe; es schien mir nicht so leicht, darüber in's Reine zu kommen. Wenn ich

[1]) Diese Begründung wird nicht als eine von andern Theologen herübergenommene gegeben und ich möchte es sehr bezweifeln, ob irgend ein Theologe, welcher Lessius in unserer Frage nicht folgt, eine solche Ansicht, wie die hier niedergelegte, über das Verhältniß der geschaffenen zur ungeschaffenen Gnade je geäußert. — Ueber die Ansicht der Theologen, auf welche sich Scheeben hinsichtlich „der Unvollkommenheit der in der Wesenheit der geschaffenen Gnade an sich begründeten Anwartschaft auf das Erbe Gottes“ beruft, vgl. die weiter unten folgenden Bemerkungen.

betrachtete, daß Herr Scheeben die Inwohnung als ein proprium des hl. Geistes ansehe (n. 859), daß er von einer Vermählung der zweiten Person mit dem Gerechten spreche (n. 846), daß er den Ausdruck „Natur" absichtlich zu vermeiden scheine und sich fast ausschließlich des Wortes „Substanz" bediene, so glaubte ich, ihm die Ansicht beilegen zu sollen, daß die Inwohnung eine Vereinigung zwischen Person und Person besage. Wenn ich dagegen andere Lehrpunkte Scheebens in Erwägung zog, so schien es mir, daß er diese Verbindung, die er unter einer Rücksicht als eine Verbindung zwischen Person und Person betrachte, unter einer andern Rücksicht betrachte als eine Verbindung, welche zwischen dem hl. Geiste, insofern dieser göttliche Natur sei, und dem Gerechten bestehe, und daß der hl. Geist gerade unter dieser Rücksicht als Constitutivum der Kindschaft anzusehen sei, indem er nämlich, durch Zeugung empfangen, ein Analogon der bei der natürlichen Zeugung empfangenen Natur sei und, dem Gerechten angehörend, durch seine Thätigkeit den Dienst einer ihm angehörenden Natur versehe. Wie wunderbar mir auch eine solche Lehre zu sein schien, blieb ich doch bei dieser Auffassung der Scheeben'schen Lehre stehen, durchaus nicht ausschließlich, aber doch ganz besonders wegen jenes Abschnittes (n. 851), den mein Herr Gegner jetzt selbst als mißlungen und meiner Auffassung günstig anerkennt (Kath. S. 148). Hier wird die Person des Gerechten mit dem Menschen Christus, oder genauer, der Besitz der göttlichen Substanz, welcher dem Gerechten zuzuschreiben ist, mit dem Besitze der Gottesnatur verglichen, welche dem Menschen Christus eignet. Der Gerechte ist Christo dem Menschen ähnlich, insofern dieser Inhaber der Gottesnatur ist. Unähnlich ist er ihm, da der Mensch Christus oder der Inhaber der Menschennatur in Christus, weil identisch mit der göttlichen Person, die göttliche Natur als eine ihm wesentliche und ursprünglich eigene besitzt, während der Gerechte dieselbe als freie Gabe und durch eine bloß moralische Verbindung mit ihr empfängt. Beide sind Söhne Gottes, weil beide die Gottesnatur besitzen. Wegen der besagten Unähnlichkeit im Besitze derselben ist Christus der Mensch der natürliche, der Gerechte aber nur der Adoptivsohn Gottes. Fast ganz so hat auch Lessius seine Ansicht dargelegt[1]). Es ist indessen, wie

[1]) De summo bono II. cp. 1. n. 4.

bemerkt, nicht nur dieser Passus, wie Scheeben (a. a. O.) sagt, welcher eine Veranlassung zu meiner Auffassung seiner Lehre bieten konnte. Abgesehen von zahlreichen andern Punkten und der Wiederholung obiger Lehre (n. 854)[1]), weise ich noch auf die vielen Stellen (n. 841. 850. 866. 867. cf. n. 853. 5 ff.) hin, in denen er mit großem Nachdruck hervorhebt, daß die Erfüllung mit der Substanz Gottes diese dem Menschen mit ihrer moralischen und physischen Kraft zu eigen mache, daß sie als eine Art von Information und die substantielle Gnade nicht nur als causa efficiens, sondern als eine Art von forma informans animam und forma constituens esse divinum anzusehen sei, wodurch in den Adoptivkindern Gottes die Gemeinschaft der Würde und des Lebens mit Gott in analoger Weise begründet werde, wie im natürlichen Sohne Gottes (n. 841)[2]). Da nun im Sohne Gottes diese Gemeinschaft der Würde und des Lebens mit dem Vater durch die göttliche Substanz, insofern sie Natur ist, begründet wird, so lag der Gedanke nahe, die unerschaffene Gnade leiste nach Scheeben Analoges für den Adoptivsohn, insofern sie göttliche Natur sei, zumal, da die göttliche Substanz, insoferne sie Person ist und als etwas für sich Seiendes und in sich Abgeschlossenes betrachtet wird, in keiner Weise, auch nicht analog, als eine forma informans betrachtet werden kann.

Indessen ich mag den Gedanken Scheebens nicht erfaßt haben. Jedenfalls zeigen vorstehende Bemerkungen, welche Bewandtniß es mit Scheebens Anklage hat, daß meine Auffassung auf das Schreiendste seiner ganzen Darstellung widerspreche, die von Anfang bis Ende das gerade Gegentheil feststelle.

Wie nun, wenn ich in der Auffassung der Scheeben'schen Doktrin bezüglich des besprochenen Punktes geirrt, welche Folge hat dies für meinen Aufsatz und dessen Resultat? Es ist für denselben ohne alle Bedeutung. Freilich sage ich in der Erörterung des Fragepunktes (S. 287): unsere Controverse drehe sich um die Frage, ob die geschaffene oder die unerschaffene Gnade die durch Zeugung von Gott erhaltene Natur sei. Nach meiner, von Scheeben freilich bestrittenen, von mir später zu begründenden, Ansicht nämlich, fällt

[1]) Vgl. 5. Buch, n. 530.

[2]) Aehnlich Lessius: De Perfect. Div. Lib. XII. cp. 11. n. 74.

der Formalgrund unserer Gotteskindschaft einfach zusammen mit der von Gott durch Zeugung mitgetheilten Natur; die Entscheidung also, ob die geschaffene oder die unerschaffene Gnade die so empfangene Natur sei, entscheidet auch die Frage über den Formalgrund der Gotteskindschaft. Aber in meinem Aufsatze sollte die Frage nicht entschieden werden durch Betrachtung der Stellung und Bedeutung, welche die geschaffene und die unerschaffene Gnade in unserer übernatürlichen Ausstattung einnimmt, sondern, sie sollte entschieden werden nach einer äußern Auctorität, nach dem Tridentinum. Das, was das Tridentinum mit dem Worte „justitia Dei" bezeichnet, so argumentirte ich, ist der complete Formalgrund unseres Gerechtseins, mithin auch unserer Kindschaft. Ob jenes Sein Formalgrund unserer Kindschaft ist, inwiefern es der Natur m wahren Sohne Gottes analog entspricht, oder ob es unter einer ndern Rücksicht jener Formalgrund ist, darauf kommt es bei diesem rgumente nicht an. Jene Stelle (S. 303), in welcher ich zweiaal Scheeben lehren lasse, der hl. Geist sei die durch Zeugung mpfangene Natur Gottes, bleibt vollständig ihrem Sinne nach mangetastet, wenn man beide Mal anstatt des Wortes „Natur" as Wort „Substanz" einsetzt. In der speciellen Widerlegung der essius'schen Ausflucht hingegen muß ich mich auf das obige Prinzip ützen, daß sich nämlich die Kindschaft auf die durch Zeugung emfangene Natur Gottes gründe. Dieses ist aber auch statthaft, da a auch Lessius dieses Prinzip zum Ausgangspunkt für seine eigene Darstellung nimmt. — Hiermit ist zugleich erledigt, was Scheeben uf S. 160 sagt. Es ist unrichtig, daß ich den unmittelbaren Sinn des Tridentinums vermittelst jenes Prinzipes festgestellt. Wenn h den mittelbaren Widerspruch der Lehre des Lessius mit dem ridentinum vermittelst jenes Prinzipes festgestellt, so tritt für dasselbe nicht nur meine subjective Meinung, sondern außer Andern ie Auctorität dessen ein, welchen ich mit Hülfe desselben bekämpfe. Scheeben kommt bei meiner Ausführung gegen Lessius nur insofern n Betracht, als er in der oben (S. 494) von mir citirten Stelle essius Erklärung approbirt.

Am Schlusse des ersten Theiles seines Aufsatzes (S. 150 ff.) ibt Scheeben eine Erklärung der Art, in welcher nach seiner Auffassung der hl. Geist zur Constitution der Kindschaft concurrirt. An erschiedenen Stellen seiner Arbeit erhebt er Beschwerde, daß ich

die ihm eigenthümliche Erklärung und seine reiche und sorgfältige Ausführung nicht berücksichtigt. Es beruht das auf einer gänzliche Verkennung der Aufgabe meiner Arbeit, welche in der Ueberschrift angegeben und im Aufsatze selbst auf's Klarste allenthalben betont wird. Es handelt sich nämlich um die Untersuchung, wie man dem Tridentinum gemäß sich zur Controverse über den Formalgrund der Kindschaft zu stellen habe, speciell hinsichtlich Scheeben, wie die von ihm vertheidigte Ansicht, daß die unerschaffene Gnade ein Mitconstitutivum, resp. das wichtigste constitutive Moment der Kindschaft ist, dem Tridentinum gemäß zu beurtheilen sei. Es war nicht nothwendig, darauf einzugehen, wie sich Scheeben das Zusammenwirken beider Prinzipien denke, sondern nur, ob er bei seiner Erklärung dieses Zusammenwirkens jene seine Ansicht mit dem Tridentinum in Einklang gebracht. Das Letztere haben wir nicht außer Acht gelassen, wollen wir aber zur Ergänzung unserer frühern Arbeit jetzt genauer in Erwägung ziehen[1]).

---

[1]) Scheeben bemerkt hier (S. 153) und später (S. 164) wiederum, ich hätte gesagt, daß ich keine Spur der von ihm vertretenen Ansicht in den Theologen bis auf Lessius gefunden, und findet es befremdlich, daß ich eine solche Spur nicht gefunden, da er doch den hl. Bonaventura und den hl. Thomas als solche Theologen citirt habe, in denen sich der Kern seiner Lehre finde. — Wo sage ich denn, daß ich keine Spur jener Lehre in den Theologen gefunden? Ich sage (S. 283), daß die Ansicht des Lessius erst durch diesen Theologen in die Theologie eingeführt zu sein scheine, und Scheeben wendet nicht das einfache Mittel eines Citates aus älteren Werken an, um mich eines bessern zu belehren. — Wenn man unter „Spuren" jener Ansicht Ausdrücke versteht, welche sich im Sinne derselben erklären lassen, so leugne ich nicht, daß es solche gibt, und ich kann auf Verlangen mit einer Anzahl von solchen „Spuren" aus Theologen dienen, deren Ausführungen über die Kindschaft und Einwohnung des hl. Geistes, wie sie diese an den hierüber ex professo handelnden Traktaten geben, keinen Zweifel darüber gestatten, daß sie ganz und gar die von mir vertheidigte Ansicht vertreten. Wenn eine Lehre allgemein gelehrt, und nicht angefochten wird, legt man die Ausdrücke, in denen man von ihr spricht, nicht eben auf die Goldwage, und jene „Spuren" sind vielmehr Zeichen, daß eine entgegengesetzte Ansicht nicht vorhanden war. — Was nun den von Scheeben citirten Artikel des hl. Thomas angeht, so stelle ich durchaus in Abrede daß in ihm der Kern der Lehre des Lessius oder auch seiner eigenen niedergelegt ist. Die Erklärung des Artikels folgt unten S. 530 ff. Die

II.

Meine Behauptung, sagt Herr Professor Scheeben (Dogm. Vorr.), „das Tridentinum habe die gratia creata als eine unica causa formalis der Kindschaft Gottes definirt, beruht 1. auf einer ganz unhaltbaren künstlichen Interpretation des tridentin. Satzes, daß die justitia creata die unica causa formalis justificationis sei, und würde 2. in ihren Consequenzen dem Concil ganz ungeheuerliche Dinge zumuthen". Beides sucht Scheeben im „Katholik" (S. 153 ff.) zu beweisen; auf Beides müssen auch wir eingehen.

Vor Allem aber haben wir, damit wir nicht in's Vage hinein disputiren, den Gegenstand, um den es sich handelt, mit möglichster Klarheit festzustellen.

Mein Herr Gegner spricht im „Katholik" von der gratia increata nicht mehr, wie von einem „Mitconstitutiv" der Kindschaft, sondern unbestimmt, wie von einem Moment, welches bei der Gotteskindschaft in Frage komme, und zwar, wenn es sich um ihr volles Wesen handle (S. 156); sie ist das höchste und edelste Moment im vollen Begriffe der Gotteskindschaft, aber darum nicht auch das wesentlichste und fundamentale Moment, ohne welches die Kindschaft Gottes in keiner Weise gedacht werden könne (S. 157); 1 gegen Ende unterscheidet er zwischen einer filiatio essentialis nd f. integralis s. completa, von welcher Unterscheidung er i seiner Darstellung ausgehe (S. 166), und schon am Ende des rhergehenden Theiles hatte er bemerkt: „Die durch die geschaffene nade gottförmig gemachte und insofern bereits aus Gott gerene und zum Kinde Gottes erhobene Seele werde durch die erschaffene Gnade als ein Complement der geschaffenen Gnade im Tempel des hl. Geistes, dadurch zur Braut des Sohnes ottes und dadurch endlich zur (vollkommenen) Tochter Gottes s Vaters erhoben". — Soll dieses besagen, daß die Kindschaft rem ganzen und vollen Wesen nach durch die gratia creata s unica causa formalis begründet werde, so indessen, daß zu eser schon vollkommen begründeten Kindschaft durch die Inwohnung s hl. Geistes ein neues Moment insofern integrirend hinzutrete,

---

Stellen aus dem hl Bonaventura, der sich übrigens nicht mit der Klarheit und Gewißheit über die Bedeutung der geschaffenen Gnade ausspricht, wie der hl. Thomas, zu erklären, würde zu weit führen.

als es den durch Zeugung schon zum Kinde erhobenen Gerechten in ein neues verwandtschaftliches Verhältniß zu Gott bringe, der schon verliehenen Kindschaft durch die Sendung des Spenders der Gnaden Festigkeit und Bestand verleihe, die in der geschaffenen Gnade verliehenen Privilegien der Kindschaft auf eine neue Weise mittheile — so habe ich eine solche Doktrin nicht bekämpft, und wenn mein früherer Aufsatz eine solche Doktrin nicht widerlegt hat, so hat er darum sein Ziel nicht verfehlt, weil eine solche Lehre von mir gar nicht zum Ziele meines Angriffes genommen war.

Wohl aber habe ich die Doktrin angegriffen, welche ich aus den oben angegebenen Gründen in Scheebens Dogmatik (§. 169) zu finden glaubte. Nach dieser Doktrin wird uns die Kindschaft nicht durch die geschaffene Gnade ihrem vollen Wesen nach verliehen, sondern die uncrschaffene Gnade constituirt die Kindschaft zugleich mit der erschaffenen (ebend. Ueberschr. u. n. 866), und zwar nicht so, daß die uncrschaffene zu der ihrem vollen Wesen nach schon in der geschaffenen Gnade gegebenen Kindschaft, diese, durch Begründung eines neuen verwandtschaftlichen Verhältnisses mit Gott, gleichsam integrirend, hinzuträte, sondern die uncrschaffene Gnade ist geradezu das wichtigste constitutive Moment der Kindschaft Gottes (n. 841), und die Mittheilung der uncrschaffenen Gnade ist gerade dasjenige, was unserer Widergeburt den Charakter der Zeugung verleiht (n. 841); daß der schriftgemäße Ausdruck der Zeugung auf unsere Erhebung besonders wegen der Verleihung der uncrschaffenen Gnade anwendbar sei, wird ausführlich dargethan (n. 844 ff.). Demnach mußte consequent gelehrt werden, und wurde in der oben (S. 501 f.) dargelegten Weise wirklich gelehrt, daß der Gerechte nicht in der geschaffenen Gnade für sich betrachtet, sondern nur in ihr, insofern sie durch die uncrschaffene ergänzt werde, sein eigentliches Erbrecht sowie die zur vollständigen Verdienstlichkeit seiner Handlungen erforderliche Würde besitze (n. 880. 866. 853, 6. 838. 884). — Es ist nur die Darlegung dieser Doktrin, derentwegen ich Scheeben in meinem frühern Aufsatze meinen Gegnern zugesellt, und nur sie kommt in Betracht, wenn ich auf die Frage nunmehr eingehe, ob ich durch Bekämpfung dieser Doktrin[1]) „mein Ziel verfehlt" oder gar in den

[1]) Indem ich eine solche Doktrin aus unserer Erörterung ausschließe, möchte ich dies nicht als eine Approbation derselben angesehen wissen.

Consequenzen meiner Aufstellungen dem Concile „ganz ungeheuerliche Dinge zumuthe".

1. Bei meiner Widerlegung besagter Doktrin stütze ich mich hauptsächlich auf jenen Tridentinischen Satz, in welchem das Concil bei Aufzählung der verschiedenen Ursachen unserer Rechtfertigung (cp. 7) lehrt, was als causa formalis anzusehen sei: „(Hujus justificationis) unica formalis causa est justitia Dei". Diese „justitia Dei" ist also Formalursache unseres Gerechtseins, bewirkt also unser Gerechtsein durch sich selbst, wie die Weisheit durch sich selbst den Weisen zum Weisen macht. Daß diese „justitia Dei" die geschaffene Gnade sei, habe ich mit zu großer Ausführlichkeit dargethan (S. 289), als daß ich hierauf noch einmal zurückkommen dürfte, und außerdem wird dies von meinem Gegner eingeräumt (S. 154). Zwei Punkte bleiben also noch übrig für unsere Erörterung, erstens, ob diese geschaffene Gnade allein durch sich ohne nothwendige Ergänzung durch die unerschaffene Gnade als causa formalis das Gerechtsein verleiht[1]), und zweitens, ob sie ebenso das volle Kindsein verleiht, wie das Gerechtsein.

Das Concil sagt, die geschaffene Gnade sei die einzige Formalursache der Rechtfertigung. Sie ist also zunächst einmal wahre Formalursache. In welchem Sinne aber wird sie die einzige genannt? Nicht, oder jedenfalls nicht in erster Linie, damit die Ansicht ausgeschlossen würde, die geschaffene Gnade bewirke vollkommen durch sich allein die Rechtfertigung, außer ihr aber gebe es noch etwas Anders, welches ebenso unsere Rechtfertigung als Formalgrund bewirken könne. An eine solche Ansicht, daß zwei parallel laufende Formalursachen der Rechtfertigung existirten, von denen eine jede in sich eine volle Formalursache sei, hat sicherlich das Concil nicht gedacht und sie mag wohl nie aufgestellt worden sein. Das Concil nennt also die geschaffene Gnade insofern die einzige, als sie nicht eine partielle Formalursache ist, welche erst durch etwas Anderes ergänzt werden müßte, um wahrhaft die Rechtfertigung zu verleihen. In der That wurde zur Zeit des Concils nicht nur die Lehre vorgetragen, daß es gar keine innere Gerechtigkeit gebe, daß uns die Gerechtigkeit Gottes oder Christi nur

[1]) Scheeben scheint diesen ersten Satz zuzugeben, doch konnte ich nicht zur vollen Klarheit über seine Ansicht durchdringen. Man lese die letzten Sätze im „Katholik" S. 154.

als es den durch Zeugung schon zum Kinde erhobenen Gerechten in ein neues verwandtschaftliches Verhältniß zu Gott bringe, d. schon verliehenen Kindschaft durch die Sendung des Spenders der Gnaden Festigkeit und Bestand verleihe, die in der geschaffenen Gnade verliehenen Privilegien der Kindschaft auf eine neue Weise mittheile — so habe ich eine solche Doktrin nicht bekämpft, und wenn mein früherer Aufsatz eine solche Doktrin nicht widerlegt hat, so hat er darum sein Ziel nicht verfehlt, weil eine solche Lehre von mir gar nicht zum Ziele meines Angriffes genommen war.

Wohl aber habe ich die Doktrin angegriffen, welche ich aus den oben angegebenen Gründen in Scheebens Dogmatik (§. 169) zu finden glaubte. Nach dieser Doktrin wird uns die Kindschaft nicht durch die geschaffene Gnade ihrem vollen Wesen nach verliehen, sondern die unerschaffene Gnade constituirt die Kindschaft zugleich mit der erschaffenen (ebend. Ueberschr. u. n. 866), und zwar nicht so, daß die unerschaffene zu der ihrem vollen Wesen nach schon in der geschaffenen Gnade gegebenen Kindschaft, diese, durch Begründung eines neuen verwandtschaftlichen Verhältnisses mit Gott, gleichsam integrirend, hinzuträte, sondern die unerschaffene Gnade ist geradezu das wichtigste constitutive Moment der Kindschaft Gottes (n. 841), und die Mittheilung der unerschaffenen Gnade ist gerade dasjenige, was unserer Widergeburt den Charakter der Zeugung verleiht (n. 841); daß der schriftgemäße Ausdruck der Zeugung auf unsere Erhebung besonders wegen der Verleihung der unerschaffenen Gnade anwendbar sei, wird ausführlich dargethan (n. 844 ff.). Demnach mußte consequent gelehrt werden, und wurde in der oben (S. 501 f.) dargelegten Weise wirklich gelehrt, daß der Gerechte nicht in der geschaffenen Gnade für sich betrachtet, sondern nur in ihr, insofern sie durch die unerschaffene ergänzt werde, sein eigentliches Erbrecht sowie die zur vollständigen Verdienstlichkeit seiner Handlungen erforderliche Würde besitze (n. 880. 866. 853, 6. 838. 884). — Es ist nur die Darlegung dieser Doktrin, derentwegen ich Scheeben in meinem frühern Aufsatze meinen Gegnern zugesellt, und nur sie kommt in Betracht, wenn ich auf die Frage nunmehr eingehe, ob ich durch Bekämpfung dieser Doktrin[1]) „mein Ziel verfehlt“ oder gar in den

[1]) Indem ich eine solche Doktrin aus unserer Erörterung ausschließe, möchte ich dies nicht als eine Approbation derselben angesehen wissen.

onsequenzen meiner Aufstellungen dem Concile „ganz ungeheuer-
he Dinge zumuthe".

1. Bei meiner Widerlegung besagter Doktrin stütze ich mich
uptsächlich auf jenen Tridentinischen Satz, in welchem das Concil
i Aufzählung der verschiedenen Ursachen unserer Rechtfertigung
p. 7) lehrt, was als causa formalis anzusehen sei: „(Hujus
stificationis) unica formalis causa est justitia Dei". Diese
justitia Dei" ist also Formalursache unseres Gerechtseins, bewirkt
so unser Gerechtsein durch sich selbst, wie die Weisheit durch sich
lbst den Weisen zum Weisen macht. Daß diese „justitia Dei"
e geschaffene Gnade sei, habe ich mit zu großer Ausführlichkeit
rgethan (S. 289), als daß ich hierauf noch einmal zurückkommen
rfte, und außerdem wird dies von meinem Gegner eingeräumt
S. 154). Zwei Punkte bleiben also noch übrig für unsere Er-
terung, erstens, ob diese geschaffene Gnade allein durch sich ohne
othwendige Ergänzung durch die unerschaffene Gnade
s causa formalis das Gerechtsein verleiht[1]), und zweitens, ob sie
enso das volle Kindsein verleiht, wie das Gerechtsein.

Das Concil sagt, die geschaffene Gnade sei die einzige Formal-
rsache der Rechtfertigung. Sie ist also zunächst einmal wahre
ormalursache. In welchem Sinne aber wird sie die einzige
nannt? Nicht, oder jedenfalls nicht in erster Linie, damit die
nsicht ausgeschlossen würde, die geschaffene Gnade bewirke voll-
mmen durch sich allein die Rechtfertigung, außer ihr aber gebe
noch etwas Anders, welches ebenso unsere Rechtfertigung als
ormalgrund bewirken könne. An eine solche Ansicht, daß zwei
rallel laufende Formalursachen der Rechtfertigung existirten, von
nen eine jede in sich eine volle Formalursache sei, hat sicherlich
s Concil nicht gedacht und sie mag wohl nie aufgestellt worden
n. Das Concil nennt also die geschaffene Gnade insofern die
zige, als sie nicht eine partielle Formalursache ist, welche erst
rch etwas Anderes ergänzt werden müßte, um wahrhaft die Recht-
tigung zu verleihen. In der That wurde zur Zeit des Concils
ht nur die Lehre vorgetragen, daß es gar keine innere Gerech-
keit gebe, daß uns die Gerechtigkeit Gottes oder Christi nur

[1]) Scheeben scheint diesen ersten Satz zuzugeben, doch konnte ich nicht zur vollen Klarheit über seine Ansicht durchdringen. Man lese die letzten Sätze im „Katholik" S. 154.

durch die unerschaffene nicht bedürftige, Formalursache der Rechtfertigung anzusehen. Hierin stimmt, so scheint es, unser Herr Gegner mit uns überein. In der andern Frage, ob die geschaffene Gnade ebenso als die vollständige, jener Ergänzung nicht bedürftige Formalursache der vollen Kindschaft zu betrachten sei, gehen unsere Ansichten auseinander. In der Dogmatik wird die Lehre vertreten, daß die unerschaffene Gnade ein Mitconstitutivum, ja das Hauptmoment bei Constitution der Kindschaft sei. Im neuesten Aufsatz heißt es (Kath. S. 159): „Es ist wahr, daß das Concil die Begriffe justi und filii Dei als Parallelbegriffe behandelt und so auch die geschaffene Gnade ebenso wahrhaft als Formalursache der Erhebung zur Gotteskindschaft, wie der Rechtfertigung, darstellt. Aber daraus folgt gar nicht, daß das Concil jene Gnade gleichmäßig nach beiden Seiten hin als die einzige, keiner Vollendung durch ein höheres Prinzip fähige Formalursache erkläre". Die letzten Worte spielen unsere Frage auf das Gebiet des Vagen und Unbestimmten. Es handelt sich nicht darum, ob die geschaffene Gnade irgendwie einer Vollendung fähig sei, was sie sicherlich in mancher Rücksicht ist, sondern, ob sie uns nicht de facto ohne nothwendige Ergänzung durch ein anderes Mitprinzip zu Kindern Gottes mache[1]). Zu Gerechten macht sie uns nach dem Tridentinum allein, wie gezeigt. Zu Kindern Gottes wird sie uns also nach demselben Tridentinum auch allein machen, wenn das Tridentinum das Kindsein mit dem Gerechtsein identificirt oder jenes in diesem einbegreift. Daß Letzteres nun der Fall ist, haben wir früher (S. 295), wie uns scheint, vollständig überzeugend dargethan, wollen aber hier unsere dortigen Ausführungen durch neue Momente unter specieller

[1]) In Bezug auf das (S. 159 unter a) folgende Argument sei hier bemerkt, daß es am Fehler leidet, a priori aus dem Begriff der Gerechtigkeit und Kindschaft einen Unterschied zwischen beiden festzustellen. Die Begriffe sind verschieden, und in einer andern Ordnung könnte Gerechtsein ohne Kindsein bestehen. Aber in der gegenwärtigen sind sie nicht nur vereinigt, sondern so identisch, daß das Gerechtsein nothwendig auch das Kindsein besagt, wie aus dem Tridentinum erhellt. — Was das unter b Gesagte angeht, so sei bemerkt, daß dasjenige, was bei der Gerechtmachung als Formalursache fungirt, eben Formalursache des Gerechtseins ist. Dasselbe gilt von der Erhebung zur Kindschaft und zum Kindsein.

Berücksichtigung der Lehre und Einwendungen unseres Herrn Gegners ergänzen.

Zunächst machen wir unter Hinweis auf unsere frühere genauere Auseinandersetzung darauf aufmerksam, daß das Tridentinum im vierten Capitel seines Decretes die Rechtfertigung beschreibt als eine Versetzung des Menschen aus dem Stande, in welchem er als Kind Adams geboren wird, in den Stand der Gnade und Adoptivkindschaft Gottes. Wenn nun das Concil in demselben Decrete bei Darlegung der Ursachen der Rechtfertigung die geschaffene Gnade als die einzige, resp. ganze causa formalis der Rechtfertigung bezeichnet, so bezeichnet es damit auch die geschaffene Gnade als dasjenige, welches durch sich allein in den Stand eines Adoptivkindes Gottes versetzt. Denn wenn die Rechtfertigung, d. i. die Versetzung aus einem Stande in den andern durch die Mittheilung der geschaffenen Gnade allein bewirkt wird, so wird die Versetzung in den Stand der Adoptivkindschaft auch durch die geschaffene Gnade allein bewirkt; denn dieser ist ja jener Stand, „in den versetzen" gemäß dem Concile gleichbedeutend ist mit „rechtfertigen". — Ferner vertauscht das Concil als gleichbedeutend die Ausdrücke justi, renati, filii Dei, — justificari und renasci — justificatio und renascentia (cf. cp. 3. 4. 7. 16). — Endlich erkennt das Concil den durch die geschaffene Gnade als einzige Formalursache Gerechtfertigten das volle Erbrecht und die volle Würdigkeit zu vollgültigen verdienstlichen Handlungen zu (cp. 7. cp. 16). Jenes volle Erbrecht und diese volle Würdigkeit setzt aber die volle Kindschaft voraus.

Auf diese unsere Ausführung wird unser Herr Gegner nun wahrscheinlich antworten, daß ja auch nach ihm die geschaffene Gnade wahre Formalursache der Kindschaft ist. Aber, wir fragen, ist sie auch die einzige und complete Formalursache der Kindschaft, wie das Concil sie als die einzige und complete Formalursache der Rechtfertigung darstellt, in welcher Rechtfertigung die Erhebung zur Kindschaft eingeschlossen ist? Ohne Zweifel wird Herr Scheeben eine Unterscheidung zwischen einer Kindschaft im vollern und in minder vollem Sinne zu Hülfe nehmen, oder, wie er neuerdings sagt, zwischen einer filiatio essentialis und einer filiatio integralis s. completa, und dann erklären, daß er die filiatio essentialis durch die geschaffene Gnade allein, die integralis und completa aber außerdem durch die substantielle Gnade con-

ſtituirt ſein laſſe. Spricht alſo das Tridentinum nur von der f. essentialis, ſo ſteht Scheebens Doctrin in voller Harmonie mit dem Concile. Aber 1. kann das, was die ſchon eſſentiell conſtituirte Kindſchaft integriren ſoll als das wichtigſte conſtitutive Moment der Kindſchaft hingeſtellt werden? — Verſteht 2. Herr Scheeben, wenn er die Lehre befürwortet, die unerſchaffene Gnade ſei das wichtigſte Moment bei Conſtitution der Kindſchaft, unter dem Worte „Kindſchaft“ etwas Anderes, als das Tridentinum, wenn dieſes die Kindſchaft im Gerechtſein miteinbegreift, ſo daß Scheeben, mehr Momente, als das Tridentinum, zuſammenfaſſend, von der completen Kindſchaft ſpricht, das Tridentinum aber nur von der eſſentiellen? Wenn er unter A (n. 837) ſagt, daß nach der ſcholaſtiſchen Auffaſſung die Einwohnung des hl. Geiſtes nicht als ein conſtitutives Element der Kindſchaft anzuſehen iſt, ſo verſteht er unter dieſem Worte „Kindſchaft“ doch genau dasſelbe, was das Tridentinum darunter verſteht. Alſo verſteht er dasſelbe auch unter B (n. 841), wo er ſagt, daß nach der griech.-patriſt. Auffaſſung die Einwohnung als Mitconſtitutivum der Kindſchaft zu betrachten ſei. Denn unter A und B bedeutet das Wort doch dasſelbe. Oder hat es einen verſchiedenen Sinn, ſo daß es an der zweiten Stelle mehr Momente umfaßt, als an der erſten? Nun dann hätte die Harmonie zwiſchen den beiden Auffaſſungen viel leichter hergeſtellt werden können; es bedurfte nur des Nachweiſes, daß der von den griech. Vätern mit dem Worte „Kindſchaft“ bezeichnete Begriff ſich nicht deckt mit dem Begriffe, welchen die Scholaſtiker mit jenem Worte verbanden. — Aber das Concil verſtand 3. die Kindſchaft in jenem Sinne, den Scheeben als den vollen bezeichnet. Scheeben unterſcheidet zwiſchen einer Kindſchaft, in welche wir durch Wiedergeburt, und einer volleren Kindſchaft, in welche wir durch Zeugung von Gott verſetzt werden, (n. 841. 844 ff., vgl. Kath. S. 151 f., vgl. oben S. 501 f.), durch jene Zeugung, welche ganz und vollſtändig der ſchriftgemäßen Lehre über unſere Zeugung aus Gott entſpricht. Nun aber iſt jene Kindſchaft, von welcher das Tridentinum ſpricht, nach den Ausdrücken, deren es ſich bedient, von jener Kindſchaft zu verſtehen, welche ſich auf unſere Zeugung aus Gott gründet, und zwar auf die ganze und volle Zeugung, wie ſie in der hl. Schrift gelehrt wird. Es unterſcheidet ja nicht zwiſchen justificati, filii, renati, und es läßt uns durch

eine renascentia die Gnade, durch welche wir Gerechte werden, übermitteln. Oder sind vielleicht die Worte renati, renascentia von der Geburt im Unterschied von der schriftgemäßen Zeugung zu verstehen? Aber das Concil vertauscht gelegentlich das Wort renascentia mit regeneratio (cp. 4), citirt (ebend.) die classische Stelle (Jo. 3, 5) über unsere Zeugung aus Gott, wo im citirten Texte der Vulgata freilich renasci, im griech. Texte aber γεννᾶσθαι steht, und nach Scheeben (n. 845) der volle Sinn unserer Zeugung aus Gott durch den Gegensatz zum nasci ex carne ausgedrückt ist; überhaupt braucht das Concil den Ausdruck renasci (und die stammverwandten Ausdrücke) doch wohl ganz und gar im Sinne der Vulgata; hier aber bezeichnet er dasselbe, was das griechische γεννᾶσθια, da, wie Scheeben (a. a. O.) bezeugt, „dem nasci der Vulgata constant (im griech. Texte) γεννᾶσθαι entspricht". Eine Zeugung im vollern Sinne ist aus den Offenbarungsquellen nicht zu eruiren, als diejenige, von welcher das Tridentinum spricht; und diese ist nach ihm identisch mit der Rechtfertigung, und die Rechtfertigung wird durch die Mittheilung der geschaffenen Gnade bewirkt (cp. 3), diese ist, wie wir oben gesehen, der einzige Formalgrund, — es ist also nicht haltbar, was Herr Scheeben so sehr betont, daß unsere Geburt aus Gott erst den Charakter der Zeugung durch die Mittheilung der substantiellen Gnade erhalte. — Doch fügen wir noch kurz zum Beweise, daß das Concil die Kindschaft, welche es mit dem Gerechtsein identificirt, im vollen Sinne versteht, als 4. Moment hinzu, daß nach dem 7. Kapitel die durch die geschaffene Gnade Gerechtfertigten zweimal als solche bezeichnet werden, welche vollberechtigte Erben der ewigen Seligkeit sind; sie haben das strenge Erbrecht, welches wir überhaupt besitzen, sind also auch zur vollen Kindschaft erhoben. 5. Endlich spricht das Concil den „hac ratione justificatis" im Schlußkapitel die zur Verdienstlichkeit ihrer Werke nothwendige Würdigkeit zu. Das Recht auf den Lohn für ihre Werke ist als das allerstrikteste dargestellt, welches durch gute Werke überhaupt erlangt werden kann. Es spricht in jenen Ausdrücken und stützt sich auf jene Stellen, aus denen viele Theologen zu beweisen suchen, daß durch gute Werke ein strenges Recht auf den Lohn erworben wird. Damit solche Verdienste erworben werden, stellt es seitens der Personen nur die eine Anforderung, daß sie „auf die beschriebene

Weise" gerechtfertigt seien. Diese Weise aber, welche vorher beschrieben worden, ist jene, bei welcher die geschaffene Gnade als die einzige causa formalis auftritt. Diese also genügt, um den Personen jene nothwendige Würdigkeit zu verleihen, sie macht sie also auch zu Kindern im vollen Sinne, da die Kindschaft in vollem Sinne zu jener Würdigkeit erforderlich ist[1]).

Wir haben also unsere Gründe vorgelegt, warum die von uns in unserm frühern Aufsatze bekämpfte Lehre mit dem Tridentinum unvereinbar zu sein schien und haben hierbei besondere Rücksicht genommen auf die specifische Darlegung dieser Lehre in Scheebens Dogmatik. Auch die wichtigeren Einwürfe gegen unsere Ausführungen aus dem zweiten Theile der Scheeben'schen Erwiderung haben wir genügend im Texte oder in den Anmerkungen berücksichtigt. Nur auf zwei Bedenken, auf welche unser verehrter Gegner viel Gewicht zu legen scheint, müssen wir zurückkommen.

Herr Scheeben bemerkt (S. 155 ff.), das Concil habe der protestantischen Lehre von der äußern Imputation gegenüber den Begriff der Rechtfertigung, als einer wahren innern Reinigung von Sünden und einer innern Umschaffung des Menschen feststellen wollen. In die Description der Rechtfertigung habe es den Begriff der Kindschaft aufgenommen, weil in der gegenwärtigen Ordnung der Zustand unserer Gerechtigkeit ein solcher sei, welcher den Menschen der väterlichen Huld Gottes und des ewigen Lebens würdig mache, und weil auch die Protestanten dieses Moment in den Begriff der Rechtfertigung mitaufnahmen. „Dagegen", so fährt er fort, „hatte das Concil keineswegs die Aufgabe, die Gotteskindschaft als solche nach ihrem vollen Wesen resp. nach allen Momenten die bei derselben in Frage kommen, zu erklären". — Ganz recht. Wenn nun aber dennoch das Concil gelegentlich der Feststellung der Rechtfertigungslehre zugleich die Lehre vorgetragen hat, daß unsere volle, auf unsere Zeugung aus Gott gegründete, Kindschaft als einzigen Formalgrund die geschaffene Gnade hat, dürfen wir dann nicht das Concil als Auctorität anrufen für die Wahrheit jener Lehre? Dürfen wir geschichtlich unter Berücksichtigung der Häresien, welche die Abhaltung eines Concils veranlaßten, die

[1]) Was Scheeben mit Bezugnahme auf unsere frühere Erklärung dieser Stelle (S. 299 f.) sagt (Kath. S. 161), ist unten (S. 525) berücksichtigt.

Aufgabe desselben abgrenzen, und dann nur das aus den von ihm vorgetragenen Lehren als Wahrheit annehmen, was zur Erfüllung dieser Aufgabe, was genau zur Verwerfung des grassirenden Irrthums conciliarisch festzustellen war? Enthält das Tridentinum nur solche Lehren, welche direct den Irrlehren der Reformatoren entgegengesetzt sind? Wir sind weit entfernt, Scheeben eine solche Ansicht zuzuschreiben; er findet ja auch andere Lehren im Tridentinum. So sagt er z. B. n. 781, daß das Concil den Reformatoren gegenüber zunächst nur die Betonung der innern Lebenserneuerung überhaupt im Auge gehabt. Nichts destoweniger findet er im 7. Cap. des Rechtfertigungsdecretes durch Betrachtung der ganzen Fassung des Decretes die Lehre, daß uns in unserer Rechtfertigung qualitative, physisch fortdauernde Fähigkeiten eingegossen werden, und er sagt, daß selbst nach Soto, welcher diese Lehre nicht als eigentlich definirt ansehe, dieselbe dennoch wegen dieses Decretes nicht sine ingenti temeritate geleugnet werden könne. Also auf eins kommt es an: ob unsere Ansicht, daß die geschaffene Gnade allein der Formalgrund unserer ganzen und vollen, auf unserer Zeugung aus Gott gegründeten Kindschaft ist, nach der ganzen Fassung des Dekretes vom Tridentinum wirklich gelehrt wird, nicht aber, ob das Tridentinum den Protestanten gegenüber gerade die Aufgabe gehabt, sich über die Constitutiva unserer Kindschaft nach allen Momenten, die dabei in Frage kommen, auszusprechen. Wir glauben jenes oben nachgewiesen zu haben und halten die vertheidigte Ansicht darum für die einzig wahre, ohne sie als eine eigentlich definirte anzusehen oder eine entgegengesetzte als eine zu censurirende zu betrachten. Scheeben sagt am Schlusse der oben erwähnten Erörterung, die Einwohnung des hl. Geistes habe ganz außer dem Gesichtskreise des Tridentinums gelegen, „und wenn sie von dem Concil nicht positiv berücksichtigt wurde, dann ist doch ebenso wenig zu präsumiren, daß es sie habe ausschließen wollen“ (S. 157). Wir glauben aber, daß sie in der That aus dem Formalgrunde der Kindschaft ausgeschlossen wurde, nicht formell, sondern äquivalent. Sie ist so ausgeschlossen erstens aus dem Formalgrunde der Rechtfertigung, weil, wie oben S. 515 ff.) gezeigt, die geschaffene Gnade als der einzige Formalgrund der Rechtfertigung bezeichnet wird; sie ist zweitens aus dem Formalgrunde der Kindschaft ausgeschlossen, weil, wie ebenfalls

oben (S. 518 f.) gezeigt, das Concil das Gerechtsein so versteht, daß es unsere Kindschaft in diesen Begriff miteinbegreift[1]).

Ein anderes Bedenken, welches unser Herr Gegner gegen unseren Beweis geltend macht, und welches mehrmals theils in derselben Gestalt, theils in verwandter Form wiederkehrt, ist in folgenden Erwägungen enthalten: Nach sehr vielen, wenn nicht den meisten nachtridentinischen Theologen, selbst nach Ripalda, dem schroffsten Gegner des Lessius, genügt die geschaffene Gnade nicht, kraft ihrer eigenen Wesenheit unsern Erbanspruch vollkommen zu begründen, und die Frage ist durch das Concil offen gelassen, ob die geschaffene Gnade an und für sich ohne eine besondere göttliche Anordnung die Würdigkeit des ewigen Lebens auch im Sinne eines eigentlichen Erbrechtes bewirke (S. 147. 156). — Nach der großen Mehrzahl der Theologen wird der rechtliche Anspruch auf die Erbschaft und den Lohn nicht durch die geschaffene Gnade allein, sondern erst durch die Verheißung Gottes begründet, obgleich das Tridentinum Erbschaft und Verdienst einfach durch die geschaffene Gnade vermittelt werden läßt (S. 161). Eine Perfectibilität der durch die geschaffene Gnade verliehenen Vorrechte darf also trotz des Tridentinums behauptet werden[2]). Man kann also unbeschadet des Tridentinums auch sagen, daß, was der geschaffenen

---

[1]) Hiermit ist zugleich auf dasjenige geantwortet, was Scheeben, jenen Einwand weiter ausführend auf S. 158 sagt, daß nämlich das Tridentinum selbst einen positiven Grund gehabt, von der Einwohnung zu schweigen, damit nämlich diese Einwohnung nicht im Sinne der Häretiker von der Zueignung der Gerechtigkeit Gottes erklärt werde. Das Concil konnte natürlich eine Wahrheit unberührt lassen. Aber aus Gründen der Opportunität die Einwohnung in der besagten Weise aus dem Formalgrunde der Kindschaft ausschließen, während sie zu demselben gehört, das konnte es nicht.

[2]) Scheeben sagt im „Kath." (vgl. S. 161), daß, wenn jene Lehren mit dem Tridentinum harmoniren, man auch eine „noch vollere Würdigkeit der Person und ihrer Werke" auf die Einwohnung des hl. Geistes gründen könne. Diese Anschauung lassen wir außerhalb des Kreises unserer Untersuchung, wofern sie den Satz unangetastet läßt, daß die essentiell nothwendige Würde in der heiligmachenden Gnade allein schon gegeben ist. Denn dann bleibt unser Satz gewahrt (S. 514), daß diese allein die Sohnschaft ihrem ganzen Wesen nach begründe.

Gnade noch fehlt, um den rechtlichen Anspruch auf Erbschaft und Lohn zu begründen, durch die unerschaffene Gnade supplirt wird. So hat ja auch das Tridentinum unser gliedliches Verhältniß zu Christus nur insofern hervorgehoben, als es uns die zu den verdienstlichen Akten nothwendigen actuellen Gnaden sichert; und dennoch lehren die bedeutendsten und in der Rechtfertigungslehre einflußreichsten Theologen des Concils, daß jenes Verhältniß uns eine besondere Würde und unsern Werken einen besondern Werth verleihe und die verdienstliche Kraft derselben erhöhe (S. 158. 164). — Was sollen wir hierauf erwiedern?

Im Tridentinum haben wir die Lehre gefunden, daß die geschaffene Gnade der einzige Formalgrund der Adoptivkindschaft ist, und factisch unser Recht auf die Erbschaft, welches wir unsererseits vor Gott geltend machen können, nach seinem vollen Sinne begründet. Das Tridentinum sagt uns aber nicht, woher die geschaffene Gnade diese Kraft habe, ob sie dieselbe ganz und voll in ihrer Wesenheit habe, oder gemäß einer göttlichen Anordnung; es besagt aber wohl, daß die geschaffene Gnade factisch jene Formalwirkungen habe, und darum ist die Ansicht ausgeschlossen, daß wir jene Vorrechte nicht factisch durch sie, sondern nur theilweise durch sie, und theilweise durch die sie ergänzende unerschaffene Gnade haben. Ferner sagt das Tridentinum nicht, bis zu welchem Grade wir unsererseits ein strenges Recht auf Erbschaft vor Gott geltend machen können, und ob und wie weit Gott seinerseits den Gerechten großmüthig entgegenkommen muß, damit sie die Erbschaft wirklich erhalten. Aber wohl lehrt das Tridentinum, daß in der geschaffenen Gnade das ganze und strenge Recht, welches unsererseits existirt, gegeben wird, und deßhalb ist die Ansicht ausgeschlossen, daß die geschaffene Gnade etwa ein Erbrecht de congruo begründe, welches erst durch Hinzutritt der ungeschaffenen ein Erbrecht de condigno werde. Was vom Erbrecht gesagt ist, kann leicht auf das durch verdienstliche Werke zu erwerbende Recht applicirt werden, weßhalb ich von diesem nicht im Besondern spreche. Ich behaupte keineswegs, daß es außer der geschaffenen Gnade nicht noch andere Titel geben könne, welche irgendwie Erbansprüche begründen; ebensowenig sage ich, daß nicht anderswoher, z. B. durch unsere Verbindung mit Christus als unserm Haupte, eine besondere Würde uns zukomme und die Kraft unserer verdienstlichen Werke

dem Grade nach erhöht werde[1]); was ich behaupte, ist einfach dies, daß jedem Grade der geschaffenen Gnade — abgesehen von allen andern Auszeichnungen, welche dem Gerechten bei der Rechtfertigung zu Theil werden — ein Grad der Herrlichkeit entspricht, auf welchen Grad die geschaffene Gnade durch sich allein, sei es gemäß ihres Wesens oder gemäß göttlicher Anordnung das ganze und volle Recht verleiht, welches dem Menschen überhaupt zukommt, so daß, wenn der Mensch ein Recht de condigno auf den Lohn seinerseits hat, oder ex vera justitia den Lohn beanspruchen kann, jener Grad der Gnade hinsichtlich des entsprechenden Grades der Glorie dieses Recht de condigno oder den Anspruch ex vera justitia wirklich durch sich verleiht.

2. Untersuchen wir nun, wie wir in den Consequenzen unserer Erklärung des Tridentinums dem Concil „ganz ungeheuerliche Dinge zumuthen" (Vorr.). Scheeben sagt zur Feststellung dieser Behauptung im „Katholik" (S. 162): „Das Concil konnte auch unmöglich eine derartige für seine Zwecke durchaus unnöthige und von ihm nicht näher in Betracht gezogene Entscheidung geben wollen" (es handelt sich um die Lehre über die erschaffene Gnade als einzigen Formalgrund der Gotteskindschaft, die ich im Tridentinum ausgesprochen finde), „weil es dadurch in verwegener Weise einer Reihe von Wahrheiten präjudicirt hätte, welche auf Grund der hl. Schrift von Vätern und Theologen zu allen Zeiten vorgetragen wurden. Namentlich hätte es damit verboten, zu lehren und zu glauben, daß der hl. Geist durch seine Einwohnung in den Gerechten selbst als seinen Tempeln und Christus als Haupt seinen lebendigen Gliedern eine besondere Verwandtschaft und Gemeinschaft mit Gott und eine besondere heilige Würde verleihe". Unser Herr Gegner hat sich so in seine Idee, daß der inwohnende hl. Geist ein Constitutiv der auf unserer Zeugung begründeten Kindschaft sei — denn um diese handelt es sich — hineingelebt, daß er die Leugnung dieses Satzes als identisch nimmt mit der Leugnung der Inwohnung überhaupt — auch ein Beispiel von der Macht „der vorgefaßten Idee, welche Alles gewaltsam in ihre Form zwingt" (S. 173). Haben denn alle jene Theologen, welche die lateinisch-scholastische Lehre vertraten, nach welcher „die Einwohnung des

[1]) Genaueres hierüber in Suar. de gratia XII. cp. 19. n. 1. n. 6 sqq.

hl. Geistes nicht als ein constitutives Element der Kindschaft Gottes" zu betrachten ist, haben denn alle diese Theologen vom hl. Thomas an bis auf Lessius und auf unsere Tage die Einwohnung des hl. Geistes in uns als seinen Tempeln geleugnet (n. 837), oder habe ich eine andere Lehre im Tridentinum gefunden, als diese, welche Scheeben die abendländische, speciell scholastische nennt[1])?

Mit Uebergehung des nächst folgenden Satzes, auf den die Antwort ebenso leicht ist, wie auf den vorhergehenden, kommen wir zu den Propositionen des Bajus (13. u. 15.). Unter den „ungeheuerlichen Dingen", welche meine Auffassung dem Concil zumuthet, wird besonders hervorgehoben, daß „sie das Concil in formellsten Widerspruch setzt zu der von der Kirche — nicht von Bajus, wie P. G. vermuthet, — nach dem hl. Thomas formulirten Lehre, welche in der prop. 15 Baji in Schutz genommen worden ist (Vorr.)[2]).

---

[1]) Scheeben schreibt mir (S. 170) allen Ernstes die einer Häresie so nahe Ansicht zu, daß der hl. Geist selbst nicht bei der Rechtfertigung geschenkt werde — unbekümmert darum, daß mein ganzer Aufsatz von Anfang bis zu Ende ein fortgesetzter Protest gegen eine solche Unterstellung ist, da er ja die Frage behandelt, ob die unerschaffene Gnade Formalgrund der Kindschaft sei, oder ob die geschaffene es allein sei, nachdem in der Erklärung des Fragepunktes ausdrücklich gesagt worden (S. 287), daß man auf beiden Seiten der Controverse in Uebereinstimmung lehre, der Gerechte erhalte ein doppeltes Gnadengeschenk, das geschaffene und den hl. Geist.

[2]) Mit Bezugnahme auf meine frühere Anmerkung (S. 300) über die aus den zwei Propositionen des Bajus für mein Argument erwachsenden Schwierigkeiten, sagt Scheeben nicht ohne rhetorischen Affect, ich versteige mich, um den von ihm citirten Sätzen zu begegnen, „zu der evident unwahren dogmengeschichtlichen Behauptung: Bajus habe die Nothwendigkeit des übernatürlichen Elementes zur Verdienstlichkeit überhaupt geleugnet". Die Antwort auf diese äußerst befremdliche Bemerkung sei kurz: Bajus leugnete, daß zu Verdiensten Elemente nothwendig seien, welche nicht der Natur als solcher gebühren. Nun aber ist nur jenes übernatürlich, was der Natur nicht gebührt. Mithin leugnete B. die Nothwendigkeit eines übernatürlichen Elementes zum Verdienste überhaupt. Wenn in diesem Syllogismus ein evident dogmenhistorischer Irrthum ist, so muß der Obersatz ein solcher sein. Denn

Hier müssen wir wiederum vor Allem den Fragepunkt feststellen. Ich habe behauptet (S. 298), daß die geschaffene gemäß der Lehre des Tridentinums die für die Verdien unserer guten Werke nothwendige Würdigkeit der Person leiht, daß sie keiner Ergänzung durch die unerschaffene Gn dürfe. Lessius behaupte (De perf. Div. XII. cp. 11. n. summo bono II. cp. 1. n. 5), die geschaffene Gnade rei Constitution dieser Würdigkeit nicht aus, der hl. Geist sei au sichtlich der Verleihung dieser Würde nothwendige Formal das Letztere deute auch Scheeben (n. 866. n. 838) an (S. Daß dies die volle Wahrheit ist, davon kann man sich durch schlagen der citirten Stellen in Lessius und Scheeben über und ich habe mich nur gewundert, daß Scheeben diesen Sa klar hinstelle, da er eine nothwendige Consequenz seiner Le daß die Einwohnung des hl. Geistes ein constitutives Mome Kindschaft sei. Im „Katholik" sagt Scheeben (S. 157), d Kirche Bajus gegenüber die zum Verdienst nothwendige St erhöhung der Person nicht bloß auf die Gnade, sondern da auch auf die Einwohnung des hl. Geistes zurückgeführt habe. dies unterstrichene „daneben" und einige andere Ausdrü deuten sollen, es handle sich darum, ob neben der gesch Gnade, die freilich auch allein durch sich ausreic ein wahres Verdienst de condigno, auch der hl. Geist du die Gottgefälligkeit der Person auf eine neue Weise verleihe die, durch die geschaffene Gnade verliehene und für ein Ve de condigno vollkommen ausreichende, Würde noch erhöhe darum auch das Verdienst quoad gradum vermehre — so dies den Stand der Frage verschieben. Ob der hl. Geist

---

der Untersatz enthält nichts Historisches. Jenen aber lehrt, u andern Theologen zu schweigen, Scheeben nicht nur an vielen seiner Dogmatik (vgl. n. 630, n. 638 f., n. 639, 3, n. 64), auch in seinem neuesten Aufsatze „Bajus" im Freib. K.-Lex. (I I. Sp. 1859). Den Untersatz und die richtige Formulirung de sequens wird Scheeben nicht in Frage stellen. — Daß B. die wendigkeit dessen, was wirklich objectiv übernatürlich ist, von ih als etwas Natürliches betrachtet wird, nicht nur behauptet, gerade wegen dieses seines Irrthums über Gebühr betont, w freilich auch nicht unbekannt.

jene Würde verleihe, resp. die durch die geschaffene Gnade verliehene in besagter Weise vermehre, lassen wir dahingestellt. Wir haben uns einzig und allein zu verantworten hinsichtlich des von uns aufgestellten Satzes, daß die geschaffene Gnade allein genüge, um durch sich die zu einem Verdienst de condigno nothwendige Würde zu verleihen, daß sie hierzu keiner Ergänzung durch die uncrschaffene Gnade bedürfe, wie es z. B. der Fall wäre, wenn ein verdienstliches Werk des Gerechten, insofern es auf die geschaffene Gnade allein zurückgeführt wird, einen Grad der Glorie nur de congruo verdiente und nur insofern ein Verdienst de condigno wäre, als es zugleich auf die uncrschaffene Gnade als forma dignificans zurückgeführt wird. Gerathen wir nun bei Aufstellung dieses Satzes in Widerspruch mit der von der Kirche gegen Bajus in Schutz genommenen Lehre?

Die verurtheilten Propp. sind folgende: 13. Opera bona, a filiis adoptionis facta, non accipiunt rationem meriti ex eo, quod fiant per Spiritum adoptionis inhabitantem corda filiorum Dei, sed tantum eo, quod sint conformia legi, quodque per ea praestatur obedientia legi. — 15. Ratio meriti non consistit in eo, quod, qui bene operantur, habeant gratiam et inhabitantem Spiritum s., sed in eo solum, quod obediunt Divinae legi. Die in Schutz genommene Lehre ist also: Zur Verdienstlichkeit unserer guten Handlungen genügt es nicht, daß sie dem Gesetze entsprechen, sondern es ist auch nothwendig, daß sie durch den im Sohne Gottes wohnenden hl. Geist geschehen (13. Prop.). Die Verdienstlichkeit unserer guten Werke gründet sich auch darauf, daß diejenigen, welche sie verrichten, die Gnade und den inwohnenden hl. Geist haben, nicht nur darauf, daß sie dem Gesetze durch jene Werke Gehorsam leisten (15. Prop.). — Mit dieser von der Kirche in Schutz genommenen Lehre tritt die von mir dem Tridentinum zugeschriebene Lehre von der geschaffenen Gnade als einzigem Formalgrunde der Kindschaft dann in Widerspruch, wenn in jener gesagt wird, 1. daß der im Gerechten wohnende Geist für die vollkommene Verdienstlichkeit einer guten Handlung des Gerechten nothwendig ist, und zwar 2., daß er nothwendig ist als principium concignificativum der handelnden Person. Daß in jener Lehre das erstere gesagt wird, ist klar. Aber ist die Nothwendigkeit des hl. Geistes insofern behauptet, als er mit der geschaffenen Gnade

concurriren muß, um die Person in jenen Stand zu erheben, in welchem allein ihre Handlung das vollkommene Recht auf Belohnung begründet oder ein meritum de condigno ist? Sollte der hl. Geist nur nothwendig sein, um als bewirkende Ursache die Handlung selbst durch seine Gnade zu einer übernatürlichen zu machen, bestände zwischen unserer dem Tridentinum beigelegten Lehre kein Widerspruch. Wie schon früher bemerkt (S. 300 Anm.), läßt sich die erste der beiden Propositionen sehr leicht von der actuellen Gnade erklären, und warum Scheeben dieses beanstandet (S. 163), ist mir unerklärlich. Ihrem Wortlaute gemäß scheint sie sogar durchaus so erklärt werden zu müssen, da nur von den Handlungen, nicht der Person des Gerechten die Rede ist, und gesagt wird, die Handlungen müßten, um verdienstlich zu sein, durch den inwohnenden hl. Geist geschehen. Sie wirft daher ihr Licht auch auf die 15. Proposition. Die Schwierigkeit findet sich nur in dieser: Der Gerechte muß, damit seine Handlungen verdienstlich seien, „die Gnade und den inwohnenden hl. Geist haben". Die Erklärung dieser Phrase ist, wie Scheeben sagt, nicht in Bajus' Werken zu suchen; hier finde sie sich nicht, sondern ihr Sinn ist festzustellen nach der Lehre der zur Zeit des Bajus lebenden katholischen Theologen und des hl. Thomas. „Bei Formulirung des betreffenden Satzes hat man in Rom die von Bajus geleugnete Lehre einfach in der Form gegeben, wie sie damals katholischerseits vorgetragen wurde, und sich speciell die Formel des hl. Thomas ... zum Muster genommen" (Sch. S. 165). — Wenn dem so ist, so besteht kein Widerspruch zwischen der von mir dem Tridentinum zugeschriebenen und der gegen Bajus in der 15. Prop. in Schutz genommenen Lehre. Denn damals wurde katholischerseits vorgetragen, daß der im Gerechten wohnende hl. Geist nothwendig sei als causa efficiens des verdienstlichen Aktes, nicht als causa formalis zur Verleihung der für die verdienende Person nothwendigen Würde; als solche galt als vollkommen genügend die geschaffene Gnade. Dies ist auch die Lehre des hl. Thomas und so wurde er von den tonangebenden Theologen zur Zeit Pius' V. erklärt.

Der hl. Thomas behandelt unsere Frage ex professo in I^{a}, II^{ae}, q. 114, und wenn Scheeben Recht hat, daß man bei Formulirung der 15. Bajanischen These die Form des hl. Thomas

zum Muster genommen, so ist es der dritte, von Scheeben auch mehrmals citirte, Artikel, welchen der Verfasser der Bulle Pius V. bei der 15. These vor Augen hatte. In welchem Sinne also nennt der hl. Lehrer hier den im Gerechten wohnenden hl. Geist nothwendig für die Verdienstlichkeit einer Handlung, für ein meritum de condigno? — Nachdem der Heilige im 1. Art. die Frage, ob ein Verdienst überhaupt für den Menschen möglich sei, bejaht, fragt er im 2. Art., ob derselbe ohne die Gnade das ewige Leben verdienen könne. Er antwortet, der Stand der reinen Natur reiche nicht aus: „Vita aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae". Also kann der Mensch das ewige Leben nicht verdienen, „nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod gratia dicitur". Wenn nicht im Stande der reinen Natur, so fährt der hl. Thomas fort, so noch viel weniger im Stande der Sünde, durch welche er vom ewigen Leben auch positiv ausgeschlossen ist. Es ist also eine übernatürliche Erhebung der Person und ihrer Fähigkeiten zum Verdienste erforderlich. — Aber genügt diese zum meritum de condigno? Dies ist die in unserm 3. Art. erörterte Frage: „Utrum homo in gratia constitutus possit mereri vitam aeternam ex condigno". Der hl. Lehrer bejaht diese Frage, und um zu zeigen, worauf die Condignität des Werkes des Gerechten beruhe, unterscheidet er: entweder wird der Akt, welchen der durch die geschaffene Gnade schon zur Ordnung unseres übernatürlichen Zieles erhobene Mensch setzt, betrachtet, inwiefern er die natürliche Fähigkeit desselben zur causa efficiens hat, oder insoferne er hervorgeht aus der Gnade des hl. Geistes. Unter der ersten Rücksicht betrachtet, stellt sich der Akt nicht als ein meritum de condigno dar, wohl aber, wenn er unter der zweiten Rücksicht betrachtet wird. Es ist also hier nicht die Rede von dem für die Condignität unserer Verdienste nothwendigen principium dignificativum der Person, sondern von der causa efficiens des Aktes, welche diesen selbst unserer übernatürlichen Bestimmung physisch conformirt. Indem also hier der hl. Thomas die Condignität des Verdienstes auf den hl. Geist zurückführt, betrachtet er ihn nur, inwiefern er mit der natürlichen Fähigkeit causa efficiens des verdienstlichen Aktes ist. Er fügt ja hinzu: „Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem spiritus s. moventis nos in vitam aeternam". — An zweiter

Stelle[1]) ſpricht der hl. Lehrer von der Würde der Perſon: „Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiae, per quam homo consors factus Divinae naturae adoptatur in filium Dei, cui debetur haereditas ex ipso jure adoptionis". Der Heilige führt alſo die Condignität des Verdienſtes des Gerechten auf zwei Dinge zurück, auf die virtus Spiritus s. moventis nos, und auf die Rechtfertigungsgnade, welche dem Gerechten die Würde eines Sohnes Gottes und Erben der Seligkeit verleiht.

Nach dieſer Lehre, welche er in corpore articuli vorlegt, iſt nun auch die etwas dunkle Antwort zu erklären, welche er auf den dritten Einwand gibt, den er ſich macht. Der letztere lautet: Zur Condignität des Verdienſtes iſt Gleichheit zwiſchen dem verdienſtlichen Werke und dem Lohne erforderlich. Nun aber kann kein Akt in dieſem Leben, mag er auch aus der Gnade hervorgehen, gleich ſein dem ewigen Leben, welches ſelbſt die übernatürliche Liebe überſteigt. Alſo kann der Menſch, auch nicht durch die Gnade, das ewige Leben de condigno verdienen. Der hl. Thomas antwortet: „Ad tertium dicendum, quod gratia Spiritus sancti, quam in praesenti habemus, etsi non sit aequalis gloriae in actu, est tamen aequalis in virtute, sicut semen arboris, in quo est virtus ad totam arborem. — Et similiter per gratiam inhabitat hominem Spiritus s., qui est sufficiens causa vitae aeternae, unde et dicitur pignus haereditatis nostrae". Führt nun hier in dieſer Antwort der Heilige ein neues Moment ein, worauf die Condignität des Verdienſtes zurückgeführt werden müſſe, ein Moment, welches er in corpore articuli mit Stillſchweigen übergangen? Ganz gewiß nicht. Das wäre aber der Fall, wenn er hier die Einwohnung des hl. Geiſtes, als ein principium digni-

[1]) Nicht deßhalb ſpricht er an zweiter Stelle von der geſchaffenen Gnade, inſofern dieſe die Standeserhöhung bewirkt, weil etwa bei dieſer Standeserhöhung die unerſchaffene Gnade auch ein nothwendiges Element in der causa formalis. reſp. das wichtigere Element ſei, ſondern, weil in dem dritten Artikel die Standeserhöhung ſchon vorausgeſetzt wird (vgl. die Ueberſchrift: Utrum homo in gratia constitutus etc.), und zunächſt die Rede iſt von den Erforderniſſen des Aktes, um ein meritum de condigno zu ſein. Für den Akt hat zunächſt das Prinzip, aus dem er phyſiſch hervorgeht, dann aber auch moraliſch die Würde der Perſon, welche ihn ſetzt, Bedeutung. Vgl. Dogm. Scheeben, n. 884.

cativum der Person als nothwendige Voraussetzung für die Condignität des Verdienstes darstellte. Aber dem Einwande gemäß will er nicht zeigen, worauf die Condignität des Verdienstes zurückzuführen sei — dies hat er in corpore articuli gethan —, sondern, wie die in corpore bezeichneten Prinzipien wirklich die für die Condignität nothwendige Gleichheit zwischen dem Akte und dem Lohne herstellen. Er geht also auf beide Prinzipien ein: Die Gnade hinieden ist freilich nicht arithmetisch gleich der Seligkeit, aber sie steht doch in einem connaturalen Verhältnisse zu ihr, und enthält sie virtuell, wie ein Samenkorn, welches nicht gleich ist dem Baume seiner Art, aber ihn doch virtuell in sich enthält und sich zu ihm entwickeln kann. — Was das andere Prinzip hingegen, den hl. Geist betrifft, so hat dieses nicht blos eine entfernte Proportion zur Herrlichkeit der Seligen, sondern ist „sufficiens causa vitae aeternae", oder, wie die Salmanticenses substituiren,[1]) „supereminens causa". Wie in corpore articuli, so kann er auch hier nur als causa efficiens betrachtet werden, und er könnte auch nicht einmal füglich „causa vitae aeternae" genannt werden, wenn er betrachtet wird, inwiefern er die der Person zur Condignität ihrer Verdienste nothwendige Würde verleiht. Die einzige Schwierigkeit gegen unsere Erklärung bietet das Wort „inhabitat". Der hl. Thomas sagt nicht etwa: Similiter cooperatur oder assistit homini Spiritus s., sondern „inhabitat hominem Sp. s." Aber es scheint mir, daß dieses „inhabitare" im Sinne des hl. Thomas nicht ein nacktes „weilen im Menschen" bezeichnet, sondern eine „Hülfe leistende Gegenwart", wie so oft das „Dominus tecum", z. B. in den Worten des Nikodemus an den Heiland: „Nemo potest haec signa facere, quae tu facis, nisi fuerit Deus eum eo" (Jo. 3, 2). Wohnt ja der hl. Geist zu dem Zwecke in den Gerechten, um sie zum ewigen Leben hinzuleiten, nach den kurz vorher von dem hl. Thomas citirten Worten: „fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam" (Jo. 4, 14), und auch wegen dieser seiner Thätigkeit wird er mit Recht „pignus hereditatis nostrae" genannt. Die Klarheit ist durch dieses Wort inhabitat" freilich nicht gefördert. Aber es legt in den Satz des l. Thomas einen schönen Gedanken. Der hl. Thomas antwortet

[1]) Tract. XVI. Disp. 3. n. 11.

nämlich so auf die im Artikel behandelte Frage nicht etwa: de Gerechte kann Verdienste de condigno erwerben, nämlich, wenn ihm der hl. Geist durch seinen actuellen Beistand zu Hülfe kommt, sondern der Gerechte kann dieses einfachhin, wann er will, da er ja außer der habituellen Gnade die Quelle der actuellen schon in sich besitzt, indem der hl. Geist, der Spender derselben, schon in ihm zu dem Zwecke seinen Sitz aufgeschlagen, um in ihm zu wirken und ihn zum ewigen Leben hinzulenken.

Fassen wir diese Stelle so, so steht sie mit der Gesammtlehre des hl. Thomas in vollkommenster Harmonie. Der hl. Lehrer betrachtet ja stets die Rechtfertigungsgnade als ein Sein, welches uns auf die Stufe des göttlichen Seins erhebt, als eine participatio Divinae naturae, durch deren Empfang wir von Gott gezeugt, Söhne Gottes werden und ein Recht auf die Erbschaft des ewigen Lebens erlangen[1]). Hinsichtlich der unerschaffenen Gnade hingegen hebt er so häufig hervor, daß sie das Leben der Seele sei per modum causae efficientis, non per modum causae formalis[2]).

Die Theologen, welche zur Zeit des Bajus lebten, erklären den Artikel, gerade wie wir. Bartholomäus Medina, „der gerade in der Zeit des Bajus lebte und schrieb und als ein klassischer Zeuge für die zu seiner Zeit maßgebende theologische Lehre betrachtet werden muß" (Sch. S. 164), faßt in seinem Commentar die im Artikel enthaltene Lehre des hl. Thomas in zwei Conclusionen zusammen: 1. Wenn das verdienstliche Werk betrachtet wird, insofern es aus den natürlichen Fähigkeiten hervorgeht, ist es nicht ein meritum de condigno, sondern nur de congruo. 2. Wird es aber betrachtet, insofern es aus der Gnade des hl. Geistes hervorgeht, so ist es ein meritum de condigno ... „Nam cum opus meritorium ea ratione consideratur, qua a gratia Spiritus sancti procedit, valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus sancti moventis nos in vitam aeternam, et attenditur secundum dignitatem gratiae, per quam homo consors factus divinae naturae adoptatur in filium Dei, cui ex ipso jure adoptionis haereditas debetur".

[1]) Cf. I^{a} II^{ae} q. 110. a. 1. ad 2. II^{a} II^{ae} q. 23. a. 2. ad 2. q. 89. a. 1. III. q. 23. a. 4. ad 2.

[2]) Cf. I^{a} II^{ae} q. 110. a. 3. a. 4. q. 114. a. 3. III. q. 23. a. 2. ad 3. cf. in Gal. 4. lect. 3

Also der hl. Geist kommt in Betracht, insofern er als causa efficiens zur verdienstlichen Handlung bewegt; die geschaffene Gnade dagegen wird als dasjenige hingestellt, welches den Menschen durch sich allein zum Sohne Gottes und Erben der Seligkeit, zum vollberechtigten Bürger des Himmelreiches macht, und ihm mithin auch jene Stellung und Würde verleiht, welche Seitens der Person für die Vollgültigkeit ihrer Handlungen in diesem Reiche erforderlich ist.

Ganz dieselbe Erklärung dieses Artikels gibt der berühmte Lehrer Medina's, Dominicus Soto, welcher zur Zeit der Abfassung der Bulle gegen Bajus nicht mehr lebte, dessen Lehre aber gegen seiner Schüler und seines berühmten Werkes „De natura et gratia" ganz gewiß bei jener nicht unbeachtet geblieben ist. Im siebenten Cap. des 3. Buches handelt er über die verdienstlichen Handlungen. Nachdem er die Lehre des Durandus referirt hat, nach welcher es kein meritum de condigno gibt, sagt er: „at profecto, qui fuerit penitus meditatus, quidnam sit per gratiam fieri filium Dei, aliud de operibus justi habebit judicium" ... „si filii, et haeredes, quod sufficit ad propriam rationem meriti". Er denkt allein an die geschaffene Gnade; diese gibt ihm durch sich die volle Würde, welche der Person für wahrhaft verdienstliche Handlungen erforderlich ist. Demgemäß erklärt er im folgenden auch den Artikel des hl. Thomas ganz wie Medina. — Es dürfte überflüssig sein, noch andere Theologen und Erklärer des Heiligen aus früherer oder späterer Zeit zu erwähnen, welche die Bedeutung, welche der hl. Thomas in unserem Artikel dem hl. Geiste zuschreibt, von der Bedeutung einer causa efficiens verstehen. Man sehe noch Cajetan (in loc.), Suarez (De gratia XII. cp. 7. n. 11), die Salmanticenses V. Tract. 16. de mer. Disp. 3. Dub. 2. §. 1. cf. §. 2), Billuart De Gratia Disp. VIII. Art. 3. Prob. 2°).

Wenn also die Verurtheilung der 15. Prop. des Bajus als Erforderniße für ein wahres Verdienst hinstellt: „quod, qui bene operatur habet gratiam et inhabitantem Spiritum sanctum", so können wir, wenn diese Lehre nach dem betreffenden Artikel des hl. Thomas aufgestellt und formulirt ist, die Proposition nicht so verstehen, als bedürfe die geschaffene Gnade noch einer nothwendigen Ergänzung durch die unerschaffene Gnade, um der ver-

dienenden Person die zu einem vollkommenen Verdienste nothwendige Würde zu verleihen. Befremdend ist es gewiß, daß für den Verdienenden verlangt wird, quod habet gratiam et inhabitantem Spiritum s., nicht etwa, quod operatur ex gratia et inhabitante Spiritu s. Der Theologe, welcher die Proposition formulirt hat, scheint in der That die oben besprochene Antwort des hl. Thomas auf den dritten Einwurf vor Augen gehabt zu haben. Um zu zeigen, wie das Werk eines Gerechten de condigno verdienstlich sein kann, macht der hl. Thomas auf zwei Dinge aufmerksam: quod gratia Spiritus s., quam in praesenti habemus .. sit aequalis gloriae in virtute, und, per gratiam inhabitat hominem Spiritus s. In einem Satz zusammengefaßt lautet dies: quod, qui bene operatur, habet gratiam et inhabitantem Spiritum s. Will man also diese Proposition aus jener Stelle des hl. Thomas erklären, so darf man aus ihr nicht herauslesen, daß die Gnade, um die für wahre Verdienstlichkeit der Werke nothwendige Würde der Person zu verleihen, eine nothwendige Ergänzung im inwohnenden hl. Geiste habe. Denn so kann auch jene Stelle im hl. Thomas nicht verstanden werden. Daß die Nothwendigkeit einer solchen Ergänzung nicht behauptet wird, erhellt auch aus der gleichfalls verurtheilten 42. Prop., nach welcher die Adoptivkindschaft und unsere Erhebung zur Theilnahme an der göttlichen Natur allein auf die geschaffene Gnade als causa formalis zurückzuführen ist. Was allein durch sich uns zu Kindern Gottes und der göttlichen Natur theilhaftig macht, genügt auch, um uns die zu wahrhaft verdienstlichen Werken nothwendige Standeserhebung zu vermitteln.

Wir haben uns zu lange bei der Erklärung der Bajanischen Proposition aufgehalten, um uns noch gestatten zu dürfen, eingehend nachzuweisen, daß die Theologen zur Zeit des Bajus die heiligmachende Gnade als ein vollkommen genügendes principium dignificativum betrachteten. Sollte Scheeben eine entgegengesetzte Lehre in Medina vermuthen, so dürfte er in der Erklärung des betreffenden Satzes irren. Er citirt (S. 165) aus diesem Theologen[1]: „Im Gegensatz zu den Lutheranern und den Pelagianern lehren die Katholiken: das meritum de condigno et de justitia ruhe

[1]) In I^{am} II^{ae} q. 114. a. 3. Tertio dico.

als solches auf vier Gründen: erstens auf der göttlichen Verheißung, zweitens auf der geschaffenen Gnade, als einem consortium divinae naturae, wodurch wir Kinder Gottes und Erben des Himmels werden; drittens auf der Einwohnung des hl. Geistes selbst; viertens auf der Eigenschaft der Gerechten als lebendiger Glieder Christi. Und zwar stützt sich hier Medina einfach auf den hl. Thomas, der (I^a II^{ae} q. 114. a. 3. ad 3) die Einwohnung des hl. Geistes neben und über der geschaffenen Gnade als Grund der condignitas oder verdienstlichen Werke anführt". Zu bemerken ist, daß Medina an dritter Stelle die Verdienstlichkeit unserer Werke nicht auf „die Einwohnung des hl. Geistes", sondern auf „den hl. Geist, der in unserer Seele wohnt", zurückführt. Die „inhabitatio" könnte freilich, wenigstens, wenn aufgefaßt als nacktes „Weilen in uns", nicht gut als bewirkende Ursache, sondern müßte als causa dignificans betrachtet werden. Der hl. Geist aber kann, und wegen des ganzen Zusammenhanges muß er als causa efficiens im Sinne Medina's erklärt werden. Denn an der zweiten und dritten Stelle will er ohne Zweifel als zur condignitas unserer Werke nothwendig gerade dasselbe anführen, was er soeben vorher in der Summa textus (vgl. oben S. 534) als dasjenige bezeichnet, worauf der hl. Thomas die condignitas gründe. Das ist aber der hl. Geist als causa efficiens und die Gnade als principium dignificans. Ja er bedient sich der Worte des hl. Thomas selbst, welche bei diesem, wie wir gesehen, den hl. Geist als Begründer der Verdienstlichkeit unserer Handlungen betrachten, insofern dieser causa efficiens derselben ist. Endlich beschreibt er an zweiter Stelle die geschaffene Gnade so, daß es erhellt, er sehe sie als ein vollkommen genügendes principium dignificans an. Die vier für wahrhaft verdienstliche Handlungen nothwendigen Erfordernisse sind also nach Medina: 1. Die Verheißung des Lohnes von Seite Gottes. 2. Die Standeserhöhung des Menschen. 3. Der hl. Geist, welcher die Gnade physisch, und 4. Christus, welcher sie durch Verdienstursache vermittle, der durch seine innige Vereinigung mit uns als seinen Gliedern uns belebe und unsere Handlungen zu den seinigen mache.

Anstatt die Lehren anderer Theologen aus jener Zeit vorzuführen, verweisen wir auf die ein paar Jahrzehnte später verfaßten Werke des Gregor von Valentia, Bellarmin, Suarez, aus

denen erhellt, daß eine Anſicht, nach welcher die geſchaffene Gnade zur Verleihung der für die Verdienſte nothwendigen Gottwohlgefälligkeit nicht ausgereicht, nicht bekannt war[1]). Aber ſagt uns dies nicht Scheeben ſelbſt? Es heißt n. 837: „Als causa formalis, oder als dasjenige, worin die Creatur die Würde der Kinder Gottes, die ihr entſprechende Gottwohlgefälligkeit u. ſ. w. beſitzt, und wovon ſie Kind Gottes, gottwohlgefällig u. ſ. w. benannt wird, ſah man ausſchließlich die gratia creata animae inhaerens an". Wer ſah dieſe causa formalis „ausſchließlich" in der geſchaffenen Gnade? Die ganze abendländiſche Theo-

[1]) Aus einzelnen Anklängen an eine ſolche Lehre, die ſich zuweilen finden, darf man nicht ſchließen, daß eine ſolche Lehre wirklich vorgetragen wurde. So betrachtet Vega, Opusc. de Justif. qu. 5, die verdienſtlichen Werke der Gerechten nach ihrer übernatürlichen Vollkommenheit, „quam habent a gratia et a spiritu s. inhabitante animis ipsorum", und bald darauf ſagt er: „per gratiam et spiritum s. consortes sumus divinae naturae adoptamurque in filios Dei" (Venetiis 1548, p. 138 sq.). Hieraus folgt keineswegs, daß nach Vega die unerſchaffene Gnade ein nothwendiges Mitconſtitutiv der Kindſchaft oder eine nothwendige Ergänzung der geſchaffenen Gnade ſei, um dem Menſchen die zur Condignität ſeiner Verdienſte nothwendige Gottgefälligkeit formaliter zu verleihen. Aus ſeiner ganzen Doktrin folgt das Gegentheil. So ſagt er im Anfange der cit. Quäſtion: Alles, was zum meritum de condigno nothwendig ſei, finde ſich in den Werken der Gerechten. Denn „opera ipsa ex hoc, quod amicorum Dei sunt, et fiunt ex gratia et impulsu spiritus s. inhabitantis ipsos digna profecto sunt beatitudine" (p. 134). Das erſtere iſt erfordert, damit die Perſon Gott wohlgefällig ſei (cf. ib. qu. 6. p. 178: „justus dignus est, qui audiatur et pro se et pro aliis, peccator autem nullam talem dignitatem habet"). das zweite iſt erfordert, damit die Akte ſelbſt übernatürlich ſeien, es iſt die Rede von der causa efficiens. — Jenes erſtere, die nothwendige Freundſchaft, verleiht die geſchaffene Gnade durch ſich: Gratia gratum faciens est habitus quidam supernat. et Divini prorsus ordinis, „quem D. infundit animabus nostris, quotiescunque nos sibi reconciliat et ad suam gratiam amicitiamque admittit, ut per illum sic simus formaliter ei grati et amici, ut albedine sumus albi, et cognitione cognoscentes et fide fideles", ib. qu. 6. p. 149. Cf. Exposit. Conc. Trid. V. cp. 8. — In der zuerſt citirten Stelle muß indeſſen auch dem nächſten Zuſammenhange nach „gratia" und „spiritus inhabitans" als causa efficiens gefaßt werden.

logie, besonders die Scholastik (n. 833). Ist die Würde und Gottwohlgefälligkeit der Kinder Gottes, welche die ganze abendländische Theologie auf die geschaffene Gnade ausschließlich zurückführte, auch die zur wesentlich vollen Verdienstlichkeit der Handlungen hinreichende Würde? Empfängt nicht der Mensch durch dasjenige, wodurch er zur Würde eines Kindes Gottes erhoben wird, auch das volle Bürgerrecht im Reiche Gottes, so daß seiner Person nichts zur Vollgültigkeit ihrer Akte fehlt? Hat die Kirche mit dieser Lehre der ganzen abendländischen Theologie unter Pius V. plötzlich gebrochen, und Bajus gegenüber die Lehre aufgestellt, daß unsere Handlungen, insofern sie „ausschließlich" auf die geschaffene Gnade als das principium dignificativum zurückgeführt würden, nicht ein vollkommenes Verdienst begründen? — Nur möge es noch gestattet sein, auf die diesbezügliche Lehre des römischen Katechismus aufmerksam zu machen, welcher, unter Pius V. von den hervorragendsten Theologen vollendet und redigirt, und nicht nur vom römischen Stuhle, sondern auch von so vielen Synoden des 16. Jahrh. in und außerhalb Italiens approbirt und empfohlen, ein so zuverlässiger Zeuge für die damals katholischerseits vorgetragene Lehre ist, wie kein anderes Buch. Die unsern Punkt betreffende Lehre desselben ist kurz folgende: (Cum Christi gratia justis detur) ‚fit, ut justis nihil deesse videatur, cum operibus, quae Dei virtute efficiunt ... vitam aeternam ... mereri possint (n. 103). Also zum Verdienst — natürlich de condigno — ist genügend und erforderlich Seitens des Menschen, daß er erstens gerechtfertigt sei, und daß er zweitens seine Werke durch die Kraft Gottes verrichte. Das zweite bezieht sich auf die Werke und erheischt Gott als causa efficiens. Das erste bezieht sich auf die Person, und wodurch diese gerechtfertigt wird, sagt uns der Katechismus in n. 50. Unsere Rechtfertigung besteht hierin: „animus noster divina gratia repletur, qua [tamq. completa causa formali] justi et filii Dei effecti aeternae quoque salutis haeredes instituimur ... Est autem gratia ... divina qualitas in anima inhaerens etc."

Es dürfte deßhalb nicht zu befürchten sein, daß um jene Zeit durch die Verurtheilung einer Bajanischen Proposition die von uns vertheidigte Lehre getroffen sei, daß nämlich die geschaffene Gnade allein genüge, um durch sich die zur Condignität unserer Verdienste

nothwendige Gottwohlgefälligkeit und Würde der Person zu verleihen, und sie hierzu keiner Ergänzung durch die unerschaffene Gnade bedürfe. — Erklärt man die Propositon nach der Formel des hl. Thomas, so ist der hl. Geist als causa efficiens zu betrachten, und die Proposition würde sich dem Sinne nach etwa so formuliren lassen: Die Verdienstlichkeit der guten Werke schreibt sich nur daher, daß diese eine natürliche Beobachtung des göttlichen Gebotes sind, nicht daher, daß diejenigen, welche sie verrichten, die Gnade und den in ihnen wohnenden hl. Geist besitzen, und somit ihre Werke mit übernatürlichen Kräften verrichten.

Vorstehende Erörterung dürfte jeden Leser überzeugen, daß die „Denkformel", in welcher ich nach Herrn Scheeben befangen bin, mich in meiner Erklärung des Tridentinums nicht beeinflußt hat. Jenes Prinzip, daß unsere Sohnschaft sich auf die durch Zeugung empfangene Gottesnatur gründet, habe ich bei meinem ganzen Beweise nirgendwo angewandt. Damit haben wir aber das Prinzip selbst nicht aufgegeben. Wir werden es demnächst begründen und es zum Ausgangspunkte eines neuen Beweises für unsere Lehre nehmen.

Recensionen.

Commentar zu dem Buche des Propheten Jeremias von Dr. Anton Scholz, Professor an der kgl. Universität Würzburg. Würzburg, Leo Wörl, 1880. 8°. XXXV und 609 Seiten.

Das Weissagungsbuch des Propheten Jeremias, erklärt von Dr. Leo Ad. Schneedorfer (O. Cist.), Professor an der theologischen Lehranstalt zu Budweis. Prag, Karl Bellmann, 1881. gr. 8°. XX und 765 Seiten.

Die Katholiken hatten bisher noch keinen einzigen Commentar zu Jeremias in deutscher Sprache. Nun aber sind fast gleichzeitig diese beiden umfassenden Erklärungen des großen Propheten von Scholz und Schneedorfer erschienen.

1. Der Commentar von Dr. Scholz, typographisch gut ausgestattet, ist in knapper, präciser, wissenschaftlicher Form gehalten. Er darf ein Muster von Fleiß, Genauigkeit und Sorgsamkeit genannt werden. Die Uebersetzung ist nach dem masorethischen Texte treu gegeben und liest sich durchweg leicht; die Erklärungen werden nirgends weitschweifig, — man möchte sie manchmal etwas ausführlicher wünschen.

Ein Hauptgewicht legt der Verfasser auf die Kritik des Textes. „Kein Commentar zu Jeremias steht auf sichern Grundsätzen bezüglich der Textkritik". Die Kritik von Movers, meint er, sei zwar schätzbar, aber sie wirft Alles über den Haufen und zerfetzt das Buch. Scholz hat nun das Verhältniß zwischen dem masorethischen Texte und der LXX-Uebersetzung neu untersucht und die Ergebnisse einer eigenen Schrift (1875) veröffentlicht. Das Resultat hält er für unbedingt sicher und sucht ihm daher auch im Commentar Anerkennung zu verschaffen. Es ist folgendes:

1. Der griechische Uebersetzer gab den ihm vorliegenden Text sehr genau wieder. 2. Da er einzelne Vorarbeiten benützte, so ist die Uebersetzung gut gelungen. 3. Der ihm vorliegende hebr. Text wich an vielen Stellen vom masorethischen Texte ab. 4. Die zahlreichen Zusätze des masorethischen und die wenigeren des Septuaginta-Textes sind Glossen. 5. Einschaltungen sind erkennbar, wenn sie Merkmale an sich tragen, die ihre Abfassung durch Jeremias unmöglich machen. „Wo immer die Rede den Parallelismus in Unordnung zeigt, liegt Verderbniß des Textes vor". S. XX.

Darnach wären etwas über 100 Verse des masorethischen (und somit auch des größtentheils ihm entsprechenden Vulgata-) Textes unecht. So sollen z. B. im 11. Cap. 6, im 13. Cap. 13, im 51. Cap. sogar 16 Verse nicht originell sein.

Diese Kritik geht wohl zu weit. Gewiß wird man dem verehrten Herrn Verfasser zugeben müssen, daß der masorethische Text nicht jene völlige Unversehrtheit habe, wie sie früher manche protestantische Gelehrte annahmen, und daß namentlich bei dem Buche des Jeremias Depravationen müssen vorgekommen sein. Daß die Juden seit dem 3. christlichen Jahrhunderte ihren Text sorgfältigst gehütet haben, ist gewiß; aber früher gab es variirende hebräische Texte, wie die alten Uebersetzungen, insbesondere die Septuaginta, zeigen; diese Versionen sind erwünschte Hilfsmittel zur Correctur des masorethischen Textes. Indeß eine solche Willkür oder Nachlässigkeit in der Ueberlieferung des Gotteswortes, wie man sie nach Dr. Scholz den älteren Juden zutrauen müßte, lag ihnen sicher ferne. Die ängstliche Sorgfalt der späteren Juden für Reinerhaltung ihres Textes, von welcher alle hebräischen Handschriften Zeugniß geben, kann nicht urplötzlich entstanden, sie muß sich doch wohl theilweise ererbt haben als Vermächtniß aus der vorchristlichen Zeit. Darum erheben sich von mehreren Seiten her Stimmen, welche die Kritik des Dr. Scholz als übermäßig und zu schlimmen Consequenzen führend erklären. (Kaulen, Lehrb. d. Einleitung, S. 312; Schneedorfer, Jeremias, S. 16; Stimmen aus M. Laach, XX. S. 73, XXI. S. 86.)

In der Einleitung zum Commentar schildert der Verfasser zuerst (S. I—XIII) die Zeit des Jeremias, dann (XIII—XIX) das Leben des Propheten, hierauf (XIX—XXI) seine Schreibweise; ferner untersucht er (XXI—XXVI) die Entstehung und Anordnung des Buches. „Dasselbe ist keineswegs lauter Unordnung, wie gewöhnlich angenommen wird, sondern zeigt wie Isaias

und Ezechiel Plan und Gliederung. Der Plan wird klar durch die Eintheilung der Septuaginta", welche bekanntlich die Weissagungen gegen fremde Völker bei 25, 13 einreihen, statt sie mit den Masorethen und der Vulgata an den Schluß zu setzen. „Zum ersten Male ist, zum Theil an der Hand der Septuaginta, der Plan des Buches aufgeklärt". Es zerfällt nämlich nach Dr. Scholz in zehn Abschnitte von je zehn Aussprüchen. (1. Dekade Cp. 1–10; 2. D. Cp. 11—20; 3. D. Cp. 21—24; 4. D. Cp. 25, 1—14 mit Cp. 46—51; 5. D. Cp. 25, 15—Cp. 33; 6. D. Cp. 34—44. Nachträge sind Cp. 45—52) Nach Besprechung des masorethischen Textes und der LXX-Uebersetzung (XXX—XXXIII) folgt noch eine kurze Angabe der Literatur.

Im Commentar selbst ist der masorethische Text (mit den nöthigen Andeutungen, wo eine unechte Stelle vorzuliegen scheint), der Erklärung zu Grunde gelegt und wird stets in genauer Uebersetzung vorausgeschickt. Der Verfasser hatte anfangs die Absicht, die Vulgata zu Grunde zu legen; aber das Buch wäre zu voluminös geworden, da der Leser sich mit zwei Uebersetzungen und dem Grundtexte hätte beschäftigen müssen.

Einige Stellen erlaube ich mir herhervorzuheben.

Den Namen Jeremias 1, 1 erklärt Sch. für „Groß, erhaben sei der Herr"! indem er die Ableitung von ramah, Nebenform von rum, annimmt. — Die Worte 1, 5 „Ehe du hervorgingst aus dem Mutterschooße, weihte ich dich", heißen nach Sch. nur: ich bestimmte dich zu meinem Dienste; sie bedeuten also keine Reinigung von der Erbsünde, noch überhaupt eine sittliche Reinigung. Aber bekanntlich ist die kirchliche Tradition dafür, daß Jeremias und Johannes d. T. schon vor der Geburt von der Erbsünde frei wurden; wenn auch obige Worte nicht zwingend die traditionelle Erklärung fordern, so möchten sie doch dieselbe involviren. — Cp. 10 überschreibt Sch. „Gebet um Erlösung aus dem Exil". Dies befremdet den Leser, da er nur eine spöttische Kritik des Götzendienstes zu erkennen vermag. — 8, 18, ebenso 12, 2 scheinen ausnahmsweise nicht klar genug gemacht zu sein. — Der treffenden und ergreifenden Stellen sind zu viele, als daß mehrere hier besonders angeführt werden könnten. Ich hebe nur drei derselben hervor. Zu 17, 19—27 Mahnung zur Heilighaltung des Sabbates) wird u. A. S. 221 bemerkt: „Wer keinen Sabbat mehr hält, hat die Brücke zwischen

sich und Gott abgebrochen, versinkt in religiöse Unwissenheit Stumpfheit und gemeine Gesinnung. Mit Recht bezeichnet es unsere Weissagung als ein Verbrechen der staatlichen Gewalt, das ihren und des Volkes Untergang herbeiführt, wenn sie Sabbatschändung duldet" Die Stellen 23, 5, 6 und 31, 22 werden ausführlich, gründlich und schön im messianischen Sinne erklärt. Namentlich die Auslegung der letzteren Stelle (Creavit Dominus novum super terram femina circumdabit virum) scheint mir ein Glanzpunkt des vortrefflichen Buches.

Schade ist es, daß eine Inhaltsübersicht im Eingange oder am Schlusse mangelt; auch sind die einzelnen Verse schwer zu finden, da sie nicht am Rande notirt sind und die Erklärung selten neue Absätze hat.

2. Der Commentar von Dr. Schneedorfer ist gleichfalls eine sehr bemerkenswerthe und erfreuliche Erscheinung auf dem Gebiete der kirchlichen Exegese. Der Verfasser übergibt seine Schrift in einer lateinischen Widmung dem Cistercienserabte Wakařz. In der Vorrede sagt er, er wolle „dem Bibelleser einen Führer durch den Wundergarten der hl. Schrift mitgeben, indem er den zweitgrößten Propheten Israels ihm darstelle und seine Weissagungen aus dem Dunkel, in welches fremde Sprache und Sitte sie für uns hüllt, mittelst einer wissenschaftlich praktischen Auslegung zu möglichst heller Anschauung bringen".

Uebersetzung und Erklärung sind nach dem Grundtexte gegeben, und daneben ist besonders auch die Vulgata berücksichtigt. Die Erklärungen haben nicht die knappe Form, wie bei Dr. Scholz, werden aber darum manchem besser entsprechen. „Die sprachlichen und grammatischen Notizen konnten nicht umgangen werden"; sie finden sich aber meist in den Anmerkungen am untern Rande, so daß das Buch den Leser weniger anstrengt. Um neben dem wissenschaftlichen Zwecke auch dem praktischen Bedürfnisse zu dienen, fügt der Verfasser fast jedem Capitel „sittlich religiöse Erwägungen" bei, welche im Ganzen ungefähr 90 Seiten einnehmen und oft recht ergreifend sind. Sie möchten das Buch vorzüglich auch dem praktischen Seelsorger empfehlen. Aber noch viel mehr Anerkennung verdient die Erklärung selbst, welche mit Berücksichtigung alter und neuer Vorarbeiten in schöner gewandter Sprache durchweg trefflich und gründlich gegeben wird.

Während des Druckes des Buches von Schneedorfer erschien Commentar von Scholz, dessen frühere Schrift über den Text Jeremias ersterer schon berücksichtigt hatte. Bei aller Anerkennung des Scharfsinnes und der Sprach- und Sachkenntniß des r. Scholz konnte doch Schn. seiner Anschauung über die Unechtheit vieler Stellen des mas. Textes nicht beistimmen, wenn er auch nselben nicht bis auf jedes Wörtchen für correct erkennt.

Seine eigene Ansicht über den Text des Jeremias formulirt r. Schneedorfer so: 1. Die Verschiedenheiten des griechischen Textes hren wohl von dem griechischen Uebersetzer, hie und da von den bschreibern des griechischen Textes her; 2. der Uebersetzer scheint s 25. Capitel für die Aufnahme der Reden über fremde Völker sgewählt zu haben, weil sich darin schon Weissagungen gegen emde fanden; 3. Auslassungen erklären sich daraus, daß der bersetzer einiges als anderswo vorkommend und darum überflüssig gließ, während er dann und wann eine Notiz zur Erläuterung igab; 4. hie und da haben in der That die Septuaginta eine ssere Lesart vor sich gehabt.

Die Einleitung zum Commentar ist etwas kurz (21 S.), thält jedoch alles Nöthige zur vorläufigen Orientirung des Lesers; wird die Zeit, die Person, das Buch des Jeremias, seine Echtheit d Stellung im Kanon, der Text, der „Strofenbau" und der ssianische Charakter desselben besprochen. Der Literaturangabe d nur wenige Notizen gewidmet.

Aus dem Commentar seien ein paar Stellen erwähnt.

S. 27 nimmt Schn. mit den meisten Vätern eine wirkliche einigung des Jeremias von der Erbsünde vor der Geburt an. . 398 wird zu 23, 5. 6 hervorgehoben und gut begründet, daß it dem „gerechten Sproß", der den Namen führt „Herr, unsere rechtigkeit", der Messias angekündet ist, sowie daß die Stelle an . 7, 14 anzureihen ist (auch Dr. Scholz betont dieses). S. 502 ird die Stelle 31, 22 ausführlich im messianischen Sinne erklärt.

Von den „sittlich religiösen Erwägungen" sei nur eine (zu , 9 ff.) angeführt: „Voll ist das Verderben eines Zeitalters und s Volk reif zum Gerichte, wenn die von Gott berufenen Wächter d Wahrer des Rechtes und der Sitte . . . selbst das Heiligthum weihen vor den Augen dessen, welcher darin thront".

Das Buch von Dr. Schneedorfer sei hiemit angelegentlich, besonders Seelsorgern, empfohlen. Die Orthographie ist etwas eigenthümlich; das Papier dürfte weniger fein und durchsichtig sein; der Druck ist gut leserlich. Eine ausführliche Inhaltsangabe erleichtert den Gebrauch.

Freising. Seisenberger.

Die Unsündlichkeit Christi. Historisch-dogmatisch dargestellt von Dr. L. Atzberger, Priester der Erzdiözese München-Freising. München. Stahl. 1883. 360 S. 8°.

Der Verfasser vorliegender Monographie hat sich, seiner ausdrücklichen Erklärung gemäß, nicht die Aufgabe gestellt, eine nach allen Seiten hin erschöpfende Bearbeitung des gewählten Gegenstandes zu liefern, sondern nur die historische Entwicklung der Lehre von der Unsündlichkeit Christi auf Grund selbständiger Quellenstudien möglichst vollständig darzustellen. Alle Aussprüche der hl. Väter über unsern Lehrpunkt, alle Ausführungen der ältesten theologischen Schulen, alle Entscheidungen der Synoden, alle kirchlichen Urtheile über die verschiedenen hiehergehörigen Irrthümer bis zum Güntherianismus unserer Zeit hat Atzberger mit sorgfältigster Genauigkeit gesammelt und in ihrem jeweiligen historischen Zusammenhang mit den großen christologischen Kämpfen auseinandergesetzt. Freilich konnte er nicht viele wesentlich unbekannte Belege von größerer Bedeutung aus der kathol. Tradition beibringen, nachdem schon ältere Theologen, wie Suarez, Vasquez, Petavius die schönsten und durchschlagendsten gesammelt hatten; aber es muß anerkannt werden, daß die Zeugnisse in dem Rahmen ihrer geschichtlichen Entstehung und ihrer Verbindung mit den übrigen Fragen der Christologie, in welchem sie hier vorgeführt werden, an Klarheit und Beweiskraft bedeutend gewinnen. An manchen Stellen jedoch scheint uns das zur Erläuterung beigebrachte dogmengeschichtliche Material allzusehr angehäuft zu sein; die Aufmerksamkeit wird dadurch von dem Hauptgegenstande, dem beabsichtigten Traditionsbeweise für die Unsündlichkeit Christi zu weit abgelenkt. Die mit Geschick eingestreuten Recapitulationen vermochten dem erwähnten Uebelstande nur theilweise abzuhelfen. Anerkennenswerth ist besonders die Ausdauer, mit der sich der Verfasser durch die umfangreichen, höchst

schwierigen Disputationen der ältern Theologen aller Schulen hindurchgearbeitet hat und ihre Grundanschauungen und Meinungsverschiedenheiten in unserer Frage aufzufassen bemüht war. Er gibt durchgängig correct und in leichtfließender Sprache die tiefgehenden Beweisführungen und verwickelten Controversen der Scholastiker wieder. Auch mit den Arbeiten der kathol. Theologen neuester Zeit, unter denen ihm die Leistungen Kleutgens und Franzelins als das Beste erscheinen, zeigt er sich vertraut. So tritt uns A.'s Schrift als eine auf gründlichen Studien beruhende, mit großem Fleiße ausgeführte Arbeit entgegen, die den ausgebreiteten theologischen Kenntnissen und der speculativen Befähigung des Verf. ein ehrenvolles Zeugniß ausstellt.

Eine Erscheinung, die geeignet ist, das Interesse des forschenden Theologen besonders zu wecken, läßt der Verf. treffend aus dem ganzen Verlaufe der historisch-dogmatischen Entwicklung unserer Frage hervortreten. Es ist die Thatsache, daß die ältesten Kirchenväter im Kampfe mit den Häretikern ihrer Zeit nicht nur die Lehre von der Sündenunfähigkeit Christi nachdrücklich verkündeten, sondern bereits die innere wissenschaftliche Begründung derselben in scharfen Umrissen vorzeichneten. Schon Tertullian, Athanasius, Ambrosius, Epiphanius, Gregor von Nazianz, Cyrill und Origenes berufen sich alle auf einen jener Gründe, die jetzt gewöhnlich von den Theologen für die Impeccabilität angeführt werden. Bald erinnern sie an den Umstand, daß jede Sünde in Christus eine Sünde der göttlichen Hypostase involviren müßte, weil diese ja das Subject aller Handlungen des Erlösers ist, bald verweisen sie auf die unfehlbare Leitung, durch welche die göttliche Person die angenommene menschliche Natur schlechthin vor aller Sünde bewahren muß, bald erwähnen sie die Heiligung und Vergöttlichung der Menschheit des Herrn, mit der keine Makel, kein vorübergehender Schatten der Sünde bestehen könne. Die lebhafte Controverse, welche sich später unter den Scholastikern über den innern Werth der von den Vätern beigebrachten Beweise entspann, hat nur dazu beigetragen, dieselben näher zu erklären, zu vertiefen und zu allgemeiner Anerkennung zu bringen.

Während sich so die Entwicklung und Ausbildung unserer Lehre innerhalb der Kirche als der stetig fortschreitende Aufbau eines leistigen Gebäudes darstellt, erblicken wir außerhalb derselben in

dem Lager der protestantischen Theologen nur das Bild trauriger Zerstörung. Luther zwar und die ersten Vorkämpfer der lutherischen wie reformirten Partei halten noch an der Impeccabilität, als an einer unantastbaren Glaubenswahrheit fest. Aber schon in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wird auch von den sog. orthodoxen Theologen wenigstens der Satz von der absoluten Unmöglichkeit einer Sünde in Christus dem Rationalismus preisgegeben; und heute findet er in seiner wahren Bedeutung unter den protestantischen Gelehrten der verschiedensten Richtung keinen Vertheidiger mehr. Was Wunder, wenn auf der extremsten Seite des Protestantismus, bei den christusfeindlichen Rationalisten selbst die thatsächliche Sündefreiheit Christi bezweifelt, offen geleugnet, oder als bloße mythische Verkörperung des höchsten menschlichen Ideals hingestellt wird.

Mit Rücksicht auf den Plan des Verf. darf man an jene Abschnitte, die der speculativen Entwicklung unserer Frage gewidmet sind, nicht mit den Anforderungen herantreten, welche man sonst an monographische Behandlungen billiger Weise stellen kann. Eine wesentliche Weiterführung des speculativen Gewebes, das so große Theologen fast bis in seine letzten Fäden ausgesponnen, war ohnehin nicht wohl möglich. Mit richtigem Tact hat daher der Verf. seine ganze Anstrengung auf die critische Sonderung des Probehaltigen von dem Werthlosen in den Disputationen der alten Theologen verwendet. Wir freuen uns, in den meisten wichtigen Punkten ihm beistimmen zu können. Freilich größere Präcision des Ausdruckes, genauere Fassung der Lehrsätze, lichtvollere Argumentation wäre an manchen Stellen wünschenswerth. Auch von einzelnen Unrichtigkeiten sind die Ausführungen des Verf. nicht frei.

Wir wissen nicht, ob er beim „Schlußresultat" der Critik über die scholastischen Systeme seine eigene Anschauung vom Grunde der Unsündlichkeit vollständig darlegen wollte. Wenn dies — warum hat er dann die substanzielle Heiligung, die Fülle der heiligmachenden Gnade, die beseligende Anschauung Gottes nicht auch in seine „Unter- und Ueberordnung" der Gründe für die Impeccabilität eingereiht? Die genannten Momente gelten ja auch ihm, wie aus seinen wiederholten Aeußerungen erhellt, als stichhaltige Beweise. — A. glaubt, daß über die bestehenden „Theorien vom Grunde der Unsündlichkeit Christi hinaus noch ein gewisser Fortschritt möglich sei, indem

man die einzelnen relativ berechtigten Gründe innerlich und organisch mit einander verbindet und die Lehre von der Unsündlichkeit Christi unmittelbar in Beziehung bringt mit den Prinzipien der Gnadenlehre" (S. 229). Man wird gerne zugeben, daß alle Beweisgründe für die Impeccabilität in der hypostatischen Vereinigung wie in ihrem gemeinsamen Fundamente zuletzt zusammentreffen. Die hieraus entspringende innere Verbindung der Beweise ist von den Theologen theils stillschweigend anerkannt, theils offen ausgesprochen. Doch die Idee des Verf. geht darüber hinaus. Jede menschliche Natur, so erläutert er, bedarf einer speziellen Leitung Gottes durch geschaffene Gnaden, falls sie ihr Ziel sicher und vollkommen ohne alle und jede Sünde erreichen soll. Also auch die Menschheit Christi. Der nächste und unmittelbare Grund der absoluten Unsündlichkeit Christi liegt demnach in dieser speziellen Leitung (durch geschaffene Gnaden), die seiner Menschheit zu Theil wird; der entferntere Grund aber liegt in dem durch die hypostatische Union „gesetzten Verhältnisse der Menschheit zur göttlichen Person, vermöge dessen die göttliche Person selbst formell durch die Menschheit handelt, also auch formell durch sie sündigen müßte" (S. 231). Wir gestehen, daß uns die hier ausgesprochene Auffassung nicht recht klar geworden ist. Welche geschaffenen Gnaden sind gemeint? Doch nicht solche actuelle, wirksame Gnaden, unter denen der Mensch an sich indifferent ist zur Erfüllung oder Nichterfüllung des Gebotes? Dagegen erklärt sich ja der Verfasser selbst an mehreren Stellen (S. 286). Und mit Recht; denn die Unsündlichkeit, welche wir dem Erlöser beilegen, ist nicht etwa jene Unmöglichkeit der Sünde, welche auch durch eine ununterbrochene Kette wirksamer Gnaden (consequenter) gebildet werden könnte. Der menschliche Wille Christi ist unsündlich, insofern er von vornherein mit Naturnothwendigkeit alles vollzieht, was seine Liebesvereinigung mit Gott verlangt und alles flieht, was dieselbe zerstören würde. Da der Verf. über den von ihm gedachten actuellen Gnadeneinfluß, der als Grund der Unsündlichkeit Christi bisher nicht genug berücksichtigt worden sei, keine nähere Erklärung gibt, so können wir der von ihm vorgeschlagenen „Unter- und Ueberordnung" der Gründe für die Impeccabilität, sowie manchen dahingehörenden Ausführungen nicht beipflichten und müssen namentlich die an der Theorie des Vasquez (S. 222) geübte Critik als unberechtigt ablehnen. Mit

Unrecht hat Vasquez die Unsündlichkeit aus der substanziellen Heiligkeit allein herleiten wollen; aber darin, daß er wie die meisten andern Theologen die actuellen Gnaden nicht in Betracht zieht, sehen wir keine Mangelhaftigkeit seines Systems, sondern vielmehr eine richtige Auffassung des Fragepunktes.

Die berühmte Schwierigkeit, wie die Unsündlichkeit des Herrn mit seiner Wahlfreiheit in den verdienstlichen Handlungen und namentlich in der Annahme des Kreuzestodes zu vereinigen sei, wird mit jener Kürze behandelt, welche wiederum in der Anlage des Buches ihre Erklärung und Entschuldigung findet. Uebrigens bekundet der Verf. auch hier Selbständigkeit des Urtheils, entscheidet sich für einen bestimmten Lösungsversuch und sucht andere als weniger annehmlich darzuthun. Die von Vielen vorgetragene Lösung, wonach das Gebot des Vaters nur im Allgemeinen die Uebernahme des Kreuzestodes betraf, die äußern und innern Umstände aber dem freien Ermessen des Sohnes überließ, befriedigt A. nicht (S. 286, 288), weil nach seinem Dafürhalten die erforderliche Freiheit nicht gewahrt wird, sofern sie sich nur auf die Nebenumstände, nicht auf die Substanz der verdienstlichen Handlung erstreckt. In dieser Argumentation scheint der Verf. vorauszusetzen, daß die Vertheidiger der genannten Theorie die Freiheit bloß auf die Umstände des verdienstlichen Actes ausdehnen. Aber das ist nicht ganz richtig. Denn wenn man auch zugibt, daß ein strenger Befehl des Vaters den Sohn im Allgemeinen zum Kreuzestod für das Heil der Menschheit verpflichtete, so folgt daraus keineswegs, daß jener innere Act, in welchem der Herr unter diesen bestimmten Umständen (hic et nunc) den Tod umfing, der Substanz nach nicht frei gewesen wäre. Warum sollte denn, so fragt man mit Recht, ein Act seiner Substanz nach nicht frei sein, der unter bestimmten Umständen so gesetzt wird, daß er seiner concreten Substanz nach auch unterlassen werden könnte? — Es liegt uns ferne, den vom Verf. vorgezogenen Lösungsversuch des Lugo, wonach die Unterwerfung des Herrn unter das strenge Gebot des Vaters deshalb frei erfolgte, weil Jener um Dispensation von dem Gebot hätte bitten können, als offenbar unhaltbar zu verwerfen. Sonderbar aber und wenig Vertrauen erweckend scheint er uns immer zu bleiben. Man hat gegen denselben geltend gemacht, es lasse sich nicht erfassen, wie die Natur eines wahren und strengen Gebotes

gewahrt bleibe, wenn man der Bitte des Sohnes die Macht beilege, die Beseitigung des Gebotes wirksam herbeizuführen. Uns aber scheint vielmehr die Bitte um Entbindung von einem strengen Gebote des Vaters nicht recht verträglich mit der höchsten Heiligkeit des Erlösers, welche nicht nur jede Sünde, sondern auch jede ethische Unvollkommenheit ausschließt. Und sollte nicht hier der Grund liegen, weshalb das christliche Gefühl die Ansicht Lugo's nur mit ungläubiger Zurückhaltung vernimmt? — Atzberger hat jene Lösung, welche überhaupt gar kein eigentliches Gebot des Vaters annimmt und so die Freiheit Christi am einfachsten wahrt, als minder berechtigt von sich gewiesen. Die Gründe jedoch, welche ihn dazu vermochten, haben auf uns nicht den Eindruck gemacht, daß wir nicht nach wie vor jene Ansicht als die wahrscheinlichste festhalten dürften. Verläßt sie auch aus wichtigen Gründen den strengen Sinn der Schriftworte „mandatum, praeceptum", so stellt sie damit nicht gleich einen uneigentlichen Sinn auf, sondern gibt denselben nur jene mildere Deutung, die ihnen an vielen andern Stellen der Schrift unverkennbar eignet. Bei der Antwort auf das Argument aus den Vätern hat der Verf. nicht beachtet, daß dieselben für Christus, auch seiner menschlichen Natur nach betrachtet, ein strenges Gebot nicht zulassen wollen. (Vergl. Scheeben Dogm. III. S. 201. n. 1017.) Endlich hätte die von gewiegten Theologen öfters ausgeführte Argumentation, welche u. E. mit großem Nachdruck geltend gemacht werden kann, nähere Berücksichtigung verdient. War nämlich der Auftrag des Vaters unter einer Sünde verpflichtend, dann mußte Christus naturnothwendig denselben erfüllen; dann kann aber auch von einem eigentlichen Gebote, das seiner Natur nach eine Norm für den freien Willensentschluß ist, keine Rede sein; dann sind schließlich die Vertheidiger des rigorosen Gebotes, welche sich fast einzig und allein auf den strengen Wortlaut der hl. Schrift stützen, genöthigt, von diesem strengen Wortsinne abzugehen.

Innsbruck. Nisius S. J.

Die heilige Messe und das Breviergebet zur Förderung von Verständniß und Andacht beim Vollzuge, vornehmlich in ihrem Organismus dargestellt von Franz Bole, Professor an der fürstbischöflichen theologischen Lehranstalt in Brixen. Mit Approbation und Empfehlung des Hochwürdigsten Herrn Fürstbischofes von Brixen. Brixen. Weger. 1883. S. VIII, 143. 8°.

Diese Schrift beansprucht keinen anderen, als praktischen Werth, und diesen hat sie in hohem Grade. Aus Vorträgen, die in einem Clerikal-Seminar gehalten wurden, entstanden, bietet sie eine Erklärung der hl. Messe und des Breviergebetes, durch welche Priester angeleitet werden, die heiligsten Handlungen ihres Berufslebens in einer Weise zu verrichten, die ihrem hohen Zwecke entspricht.

Vorausgeschickt werden kurze Bemerkungen über Liturgik, welche die diesbezüglichen elementaren Begriffe zum Zwecke des Unterrichtes erklären, und am Schlusse folgt ein Anhang über die liturgischen Sprachen, der über die Anfänge der Cultussprachen Aufschluß gibt und kurz die hauptsächlichsten Gründe verzeichnet, welche die katholische Kirche bestimmten, eine dem Volke unverständliche Cultussprache beizubehalten.

So sehr die Lesung eines Buches lästig ist, in welchem jeder Satz, der oben steht, unten in der Anmerkung in einer anderen Sprache noch einmal geboten wird, so wäre doch einige Literaturangabe auch für Studirende von Interesse und Nutzen gewesen.

Der Scharfsinn und die Frömmigkeit der Autoren, die seit Jahrhunderten diese Gegenstände mit Vorliebe behandelten, haben in jedem Worte, das bei der hl. Messe vom Priester gebetet, und in jeder Handlung, die dabei verrichtet wird, eine solche Fülle von sinn- und bedeutungsvollen Gedanken gefunden und dargelegt, daß man davon eher verwirrt, als bei der hl. Opferhandlung in der Andacht gefördert werden könnte. Daher ist bei der Erklärung der hl. Messe weises Maßhalten doppelt geboten. Der Verfasser gibt in kurzer und knapper Fassung und prägnanter Ausdrucksweise, fern von überschwänglicher Gefühlsbewegung, einfach und nüchtern Sinn und Bedeutung der einzelnen Worte und Handlungen der Messe an. Faßt man, wie es in dieser Schrift geschieht, das Opfer, beziehungsweise die Consecration als den Kern und Mittelpunkt, wie des ganzen Erlösungswerkes, so auch der hl. Messe, und sucht man Alles, was bei der hl. Opferhandlung vorgeht, in Beziehung auf dasselbe zu erfassen und zu verstehen, so schwindet in der Er-

ärung alles Geſuchte und Gekünſtelte, es erſcheint Alles ſo klar nd wahr, die hl. Meſſe als einheitliches, organiſches Ganzes und as Einzelne voll tiefer Bedeutung, daß man nicht umhin kann, ie himmliſche Weisheit der Kirche zu bewundern.

Dasſelbe gilt von der Erklärung des Breviergebetes. Es ird zuerſt in ſeiner tieferen Bedeutung als Lebensäußerung der eſammten Kirche aufgefaßt und dargeſtellt. In Rückſicht auf Beimmung und Aufgabe der Kirche konnte es gar nicht anders ommen, als daß ſie jederzeit ihr Gebet zum Himmel ſandte. Wie enn auch wirklich das kirchliche Stundengebet lange vorher in ebung war, ehe es den Dienern der Kirche als tägliches Officium r Pflicht gemacht wurde. Die Weiſe und Form des Gebetes iſt nweſentlich, aber irgend ein Gebet muß die Kirche als ſolche täg- ch verrichten. Aber auch die Gebetsweiſe, wie ſie ſich im Laufe r Jahrhunderte geſtaltet hat, zeigt von tiefer Weisheit, die dem edürfniſſe des menſchlichen Herzens einerſeits und dem weſentchen Verhältniſſe zwiſchen Gott und dem gefallenen und wieder ufgerichteten Geſchöpfe andererſeits ſo volle Rechnung trägt.

Bei den einzelnen Horen wird Gebetsform, Inhalt und Zummenhang genau erklärt. Ohne ſich in Einzelheiten tiefer einzuſſen, eröffnet Bole mehr allgemeine Geſichtspunkte, gibt Hauptgeinken und Grundſtimmungen an, die gleich für eine ganze Getshore orientirend ſind, und überläßt das Weitere dem Studium id der Betrachtung des Betenden. Wer dieſe Schrift lieſt und idirt, wird Meſſe und Brevier, wie ſich's geziemt, ſchätzen und eben lernen, und eine ſolide Grundlage für ſeine Andacht geinnen.

Innsbruck. Noldin S. J.

Kirchliches Disciplinar- und Criminalverfahren gegen Geiſtche, systematisch dargestellt von Franz Droste, Priester der Diözese derborn. Paderborn. Schöningh. 1882. 8°. 247 S.

Eine neue Monographie über eine Frage des practiſchen Kirchenrechtes gehört in Deutſchland ſchon ſeit geraumer Zeit zu den ltenen Erſcheinungen, da die hiſtoriſche Behandlung des Kirchenchtes überwiegend ſich geltend machte. Nur das Eherecht, welches iner practiſchen Seite nach nicht vernachläſſigt werden kann, macht

eine Ausnahme. Um so mehr freut es uns, hier eine Monographie über einen Gegenstand des jetzt geltenden canonischen Rechtes anzeigen zu können, welche zwar nicht einen sehr bedeutenden Umfang hat, aber doch Zeugniß ablegt von umfassender Kenntniß des gegenwärtigen Strafproceßrechtes und mit Fleiß und Genauigkeit geschrieben ist.

In vielen Ländern sind die Bischöfe jetzt nicht mehr in der Lage, das ordentliche oder summarische Strafverfahren, wie es von dem kirchlichen Gesetzbuche und den päpstlichen Constitutionen vorgeschrieben ist, einzuhalten; die weltliche Gewalt leiht ihren Arm nicht mehr, ja sie tritt den Bischöfen oft hindernd entgegen. Um nun die Ausübung der Gerichtsbarkeit den kirchlichen Oberhirten unter solchen Umständen zu erleichtern, erließ die Congregation der Bischöfe und Regularen unter dem 11. Juni 1880 eine vom hl. Vater approbirte Instruction über das Strafverfahren, welche das bisherige Proceßrecht bedeutend vereinfacht. Jedoch wird im §. IX der Instruction ausdrücklich bemerkt, daß nur dort und nur in so weit diese einfacheren Formen angewendet werden können, als die Umstände den bisherigen Proceß nicht gestatten[1]).

Der H. Verf. hatte den glücklichen Gedanken, zu dieser Instruction eine Art von Commentar zu schreiben, denn so können wir sein Werkchen wohl nennen. Da unserm deutschen Vaterlande die Zustände, welche in der Instruction vorausgesetzt werden, nicht mehr fremd sind, so wird dieses Werkchen den Practikern sehr erwünscht sein und auch den Theoretikern manche Dienste leisten. Das Buch zerfällt in zwei nicht gleich große Theile. Der erstere enthält auf 159 Seiten die Arbeit des Verf., der zweite bringt auf 72 Seiten verschiedene „Anlagen", unter welchen die Instruction selbst erst die dritte Stelle einnimmt, und die ausführliche Verordnung für das Prager fürsterzbischöfliche Gericht 19 Seiten umfaßt. Der erste Theil wird vom Verf. in drei Bücher eingetheilt,

[1]) Animadvertant reverendissimi Ordinarii praesenti instructione haud derogatum esse judiciorum solemnitatibus per sacros canones, per apostolicas constitutiones et alias ecclesiasticas dispositiones imperatis, quatenus eaedem libere efficaciterque applicari queant: sed oeconomicae formae consulere intendunt illis casibus Curiisque, in quibus solemnes processus aut adhiberi nequeant aut non expedire videantur.

n denen das erste (S. 15—46) die kirchlichen Jurisdictions-
hörden, das zweite (S. 46—60) die Parteien (im ersten Capitel
n procurator fiscalis), das dritte endlich (S. 60—158) das
ne Proceßverfahren behandelt. Dem Ganzen geht eine kurze Ein-
itung über Begriff und Quellen des Strafproceßrechtes voraus.
m dritten Buche, welcher „das Verfahren" behandelt, wird auch
e sententia ex informata conscientia ausführlich besprochen.

In der Behandlung seines Stoffes stützt sich der Verf. beinahe
sschließlich auf eine bedeutende Zahl particulärer Entscheidungen
r Congregation der Bischöfe und Regularen, welche von den
nalecta juris pontificii mitgetheilt wurden, sowie auf eine in
r 13. Serie derselben Zeitschrift befindliche Zusammenstellung von
trafproceßregeln. Diese Zusammenstellung mag nun recht dankens-
rth sein, aber authentisch ist sie nicht; und auch die einzelnen
ntscheidungen der Congregation, welche sie enthält, haben vielfach
ne allgemeine Geltung; die Anwendung derselben auf andere Ver-
ltnisse und Fälle ist sehr unsicher, die Abstrahirung allgemeiner
:geln sehr gewagt. Meiner Meinung nach hätte der Verf. besser
ran gethan, wenn er mehr die früheren Canonisten berücksichtigt
tte, welche im Anschlusse an das kirchliche Rechtsbuch sowie an
hre Auctoren denselben Gegenstand wenigstens sporadisch in ihren
erken behandeln. Auch dem Anfänger in der Erlernung des
:oceßrechtes sowie dem Practiker wäre damit ein Dienst erwiesen,
m weder der eine noch der andere kann die älteren Werke ent-
hren, wenn er sich über einzelne Fragen genauere Kenntniß ver-
affen oder seine Ansichten durch Gründe befestigen will. Doch
gne ich nicht, daß ein öfterer Hinweis auf jene particulären
ntscheidungen ganz angezeigt ist, weil wir ein jetzt allgemein
tendes authentisches Proceßrecht eben nicht besitzen.

Diese Bemerkung führt mich zu einer andern. Dem älteren,
. feierlichen Verfahren ist der Verf. wenig hold; er trägt sogar
n Bedenken, dasselbe an einer Stelle (S. 62) mit dem pharisäischen
chstabendienste zu vergleichen. Es ist unbedenklich zuzugeben, daß
s feierliche Proceßverfahren einer Verbesserung bedürftig ist und
nselben vielleicht auch nicht die wünschenswerthe Aufmerksamkeit
ens der competenten Auctorität (wie S. 10 gesagt wird) geschenkt
rde; aber der angeführte Vergleich ist sicher nicht gerechtfertigt.
r Verf. scheint auch das feierliche Verfahren als einen Complex

längst veralteter Vorschriften anzuziehen, was es nach § 9 der Instructio durchaus nicht ist. Ueberhaupt wäre zu wünschen gewesen, der Verf. hätte zwischen allgemein verbindlichen und particulärrechtlichen Bestimmungen genauer unterschieden. So werden auch unter den „Anlagen" päpstliche Erlasse mitgetheilt, welche nur Particularrecht schaffen, ohne daß dieses vom Verf. dort, wo er diese bespricht, genügend hervorgehoben wird.

Im Einzelnen möchte ich noch Folgendes bemerken. S. 4 spricht sich der Verf. über das Recht der Kirche, zeitliche Strafen zu verhängen, viel zu gemäßigt aus. Daß die Kirche dieses Recht von ihrem göttlichen Stifter erhalten hat, ist längst authentisch entschieden[1]), und folgt mit unerbittlicher Logik aus dem Wesen der Kirche als einer vollkommenen Gesellschaft. Nur die vom Protestantismus beeinflußte febronianische und josephinische Kirchenrechtslehre vermochte diese Wahrheit bei uns zu verdunkeln. — S. 33 sagt der Verf., die Canonisten behaupten im Gegensatze zu den Theologen, die Immunität der Cleriker von einem Laien-Gerichte sei „eine Forderung des göttlichen Rechtes"; er selbst ergreift die Partei der Theologen. Diese Gruppirung der Parteien besteht thatsächlich nicht; sowohl Theologen als Canonisten treten für die eine wie die andere Meinung ein. Vgl. Barbosa, Jus ecclesiasticum universum l. I. cap. XXXIX. § 2. n. 1 u. 5. Das Rechte aber dürfte die in der Mitte liegende dritte Ansicht treffen, welche vom Verf. nicht erwähnt wird. Nach ihr rührt die Immunität unmittelbar vom positiven menschlichen Rechte her, hat aber doch in dem natürlichen und göttlichen Rechte ihr Fundament. Vgl. Schmalzgrueber, De foro competenti II. 2 n. 98 ss. — An mehreren Stellen hätte ich doch eine größere Genauigkeit gewünscht[2]). So wird S. 24 die Bestimmung des Tridentinums, wann ein päpstliches Gericht in erster Instanz entscheiden soll, vom Verf. viel zu eng wiedergegeben. Nicht nur in den von ihm angeführten Fällen, sondern überhaupt kann der Papst auch in erster Instanz alle Gegenstände vor sein Tribunal ziehen, welche ihm das zu erfordern scheinen („quas ex urgenti rationabilique causa judicaverit per speciale rescriptum committere aut avocare" Conc. Trid. sess. 24. cap. 20 de

[1]) Vgl. diese Zeitschr. 1883, Heft 1, S. 170.

[2]) S. 79 ist citirt c. 14 de probationibus II. 19); es muß heißen c. 14 de praesumptionibus II. 23).

reform.). Daß die Parteien sich nur „mit Zustimmung des Bischofes“ an den Papst wenden dürfen, ist nirgendwo festgesetzt, ja unerhört im Kirchenrechte. — Ebenso werden die Wirkungen der suspensio perpetua einerseits, sowie die der Deposition andererseits nicht genau aufgefaßt, wenn man als Grund, warum die suspensio ex informata conscientia nicht auf immer verhängt werden kann, den angibt, daß diese Suspension einer Deposition gleichkäme (S. 89). Eine Suspension auf unbestimmte Zeit oder auf immer ist gewiß eine viel härtere Strafe, als die Suspension auf einen bestimmten (regelmäßig kürzeren) Zeitraum und wird daher ohne vorherigen Strafproceß von der Congregation des Concils nicht gestattet. Doch ist immerhin noch ein großer Abstand von der Deposition.

Wie art. XXIV es zweifelhaft lassen kann, „ob der Angeschuldigte, wo das noch möglich ist, gezwungen werden soll, vor Gericht zu erscheinen“ (S. 63), ist mir nicht erfindlich. Wenn er nicht erscheint, soll er als contumax behandelt, d. h. verurtheilt werden. Ist das nicht Zwang genug? Der Verf. läßt hier die Umstände, welche die Instruction voraussetzt, außer Acht; ebenso übersieht er, daß, wo die Normen des feierlichen Processes noch in Kraft treten können, diese noch zu beobachten sind. — S. 130. Die Verordnung des Trienter Concils (Sitz. 25, Kap. 3) über die Anwendung der Excommunication scheint mir nicht richtig dargestellt. Das Concil gestattet die Excommunication auch im Criminalproceß „in qualibet parte judicii“ (also nicht bloß, wenn sich der Verurtheilte der Execution entziehen will), sofern sich der Richter auf andere Weise nicht Gehorsam verschaffen kann. Die Worte „ut supra“, welche sich im § In causis quoque criminalibus finden, beziehen sich auf den ganzen vorhergehenden § In causis vero judicialibus. — S. 135 f. gibt der Verf. nach der Constitution Benedikt XIV. „Ad militantis“ eine Uebersicht über die sämmtlichen Fälle, in welchen eine Appellation keine Suspensivwirkung hat. Viele der hier aufgezählten Fälle gehören indeß nicht in sein Buch, da sie außergerichtliche Beschwerden (gravamina extrajudicialia) betreffen. Es hätte zu größerer Klarheit gedient, wenn diese wären ausgeschieden worden[4]).

[4]) Von demselben Verfasser haben wir hier noch ein zweites Werkchen wenigstens kurz anzuzeigen, das den Titel führt: Die Fürsorge der Kirche für den Unterhalt der Geistlichen. Paderborn. Schöningh.

Die Darstellung ist lebendig; doch streift sie hie und da etwas an den Ton der gewöhnlichen Publicistik.

Innsbruck. J. Biederlack S. J.

Bischofs- und Fürsten-Urkunden des XII. und XIII. Jahrhunderts. Beiträge zur Urkundenlehre. Mit sechs Schrifttafeln. Von Gustav von Buchwald, Dr. phil. (jetzt Archivar und Bibliothekar in Neustrelitz). Rostock, Werther, 1882. IV, 484 S.

In neuester Zeit ist die Forschung auf dem Gebiete des Urkundenwesens im Mittelalter mit lebhaftem Interesse betrieben worden. Vorzüglich hat man die Königsurkunden und die päpstlichen Bullen einem eingehenden Studium unterzogen und an ihnen die Grundsätze der Diplomatik dargelegt. Der bei weitem größere Urkundenschatz, die Privaturkunden, waren indeß allzuviel außer Acht gelassen, bis erst vor Kurzem Ficker in seinen „Beiträgen zur Urkundenlehre" (Innsbruck 1877 und 1878) und Brunner, „Zur Rechtsgeschichte der römischen und germanischen Urkunde" (Berlin 1880), dieses Gebiet mehr anbauten. Die dringende Nothwendigkeit und der große Nutzen einer Fortsetzung und Fortführung dieser Unternehmung liegt auf der Hand. Betrachtet man nämlich die Urkundenschätze der alten Bisthümer, Stifte und Klöster, so

---

1882. 127 S. In demselben werden die Einnahmequellen des Clerus als solchen sowie die Ausgaben desselben besprochen, und an dieses verschiedene wirthschaftliche, canonistische und pastorelle Bemerkungen geknüpft. Mit dem Hauptresultate des Verf., daß für die Besserung der materiellen Lage des Clerus etwas zu geschehen hat, muß wohl Jedermann einverstanden sein. Mit vollstem Rechte warnt der Verf. vor den Staatszuschüssen; diese Partie des Buches hat uns besonders angesprochen. Es wäre vielleicht besser gewesen, wenn der Verf. in seiner Beurtheilung einiger Gegenstände einen etwas höheren Standpunkt eingenommen hätte.

Eine ähnliche Schrift aus Oesterreich hatte die baldige Nothwendigkeit einer zweiten Auflage nicht nur der practischen Frage, die sie behandelt, sondern auch ihrer glücklichen Form zu verdanken: Die Congrua-Frage des kath. Seelsorge-Clerus in Oesterreich. Von J. Martini, Weltpriester. Graz. Verlagsbuchhandlung Styria. 1883. 2. Aufl. Wovor Droste warnt (die Unterstützung des Clerus durch den Staat), ist in Oesterreich durch die Gewalt der Umstände zur Nothwendigkeit geworden.

nden sich Kaiserurkunden und päpstliche Diplome unter ihnen nur
geringer Anzahl, oft nur zwei oder drei von jeder Sorte, die
oße für unser gesammtes Cultur- und Rechtsleben so wichtige
lasse bleibt als Privaturkunde zu registriren. In dieser Registrirung
d aber mancherlei Mißgriffe möglich. Gerade weil die Editionen
n Urkunden jetzt an der Tagesordnung sind, weil jedes alte Stift
d Kloster ein Urkundenbuch erhält, jede Stadt die Archive mit
ler Emsigkeit geordnet und von Forschern fleißig benutzt werden
d historische Vereine sorgen, daß das Urkundenmaterial auch zur
rstellung verarbeitet wird, ist es um so wichtiger, daß eine
htige und gedeihliche Verwerthung der Urkunden möglich gemacht
d durch die Hülfswissenschaft der Diplomatik das rechte Ver-
ndniß der Urkunden erschlossen werde.

Herr v. Buchwald, als tüchtiger Gelehrter bereits bekannt,
t darum in vorliegendem Buche uns eine sehr wichtige Arbeit
iefert, welche nicht allein deswegen wichtig ist, weil sie über ein
lang größtentheils unbekanntes Gebiet Licht verbreitet, sondern
lmehr deswegen, weil sie vollständig neue, von den bisherigen
nahmen oft wesentlich verschiedene Resultate bringt, so daß die
beit bereits von anderen Seiten als epochemachend bezeichnet ist.
dem ich nun eigentlichen Fachschriften es überlassen muß, Buch-
ld's Resultate vollständig zu würdigen und zu beurtheilen, will
mich darauf beschränken, bei der Wichtigkeit, welche die Schrift
h für kirchengeschichtliche Studien hat, den Lesern ein kurzes
ferat über dieselbe zu geben.

Bislang ging man von dem Grundsatze aus, daß die Gesetze
Kaiserurkunde auch im allgemeinen auf die Privaturkunde an-
enden seien; man suchte also die Echtheit und Glaubwürdigkeit
r die Unechtheit der bischöflichen und fürstlichen Urkunden nach
selben Kriterien zu entscheiden, wie dies bei Kaiser- und Papst-
plomen geschieht. Diese Methode aber führte zu reiner Spurio-
nie. Auch B. gesteht von sich, diese Anschauungen früher getheilt
haben. Die ganze Methode stützte sich auf die Annahme, daß
h die Bischofs- und Fürstenurkunden kanzleimäßig hergestellt seien
) mithin für eine bestimmte Zeit alle gleiche Schrift und con-
nte Kanzleiform hätten. Diese Annahme ist aber in dieser All-
einheit falsch. Bis Ende des 13. Jahrh. nämlich hatten Bi-
fe und Fürsten noch keine Kanzleien. Es kann sich deshalb

ereignen, daß sämmtliche Urkunden eines Bischofs von verschiedenen Händen geschrieben sind. Wenn daher die Schriftzüge nicht und zweifelt sicher in eine spätere Zeit, als die Urkunde angibt, weise so läßt sich aus der Schrift selbst und aus den Formeln der Urkunde für Echtheit oder Unechtheit derselben nichts ableiten. Es müssen mithin ganz neue Wege für Kritik der Privaturkunde gefunden werden. Gerade diese Aufgabe hat B. zu lösen unternommen. Seine Absicht ist, „ein möglichst vollständiges Bild der geistlichen und weltlichen Fürstenurkunde zu entrollen, damit die Einzelfragen erkannt und weiter ausgeführt werden können".

In einer „Einleitung" (S. 1 bis 12) erörtert Buchwald die beiden Hauptlehren von der bekannten und unbekannten Hand. Liegt eine größere Anzahl von Urkunden aus einer Kanzlei vor, welche alle von derselben Hand geschrieben sind, so hat man das Gesetz von der bekannten Hand. Jede echte Urkunde aus derselben Kanzlei zur selben Zeit wird von derselben bekannten Hand geschrieben sein. Hat man aber eine größere Anzahl Urkunden desselben Bischof oder desselben Aussteller, welche sämmtlich ungleichhändig sind, so hätte man die unbekannte Hand und könnte aus der Handschrift, wie bereits bemerkt ist, über Echtheit der Urkunde nichts schließen. Bei der Urkunde von unbekannter Hand decken sich in der Regel Empfänger und Schreiber, dem Aussteller bleibt blos die Besiegelung.

Den ganzen weitern Inhalt des Buches bildet nun die Darlegung der Methode, Hülfsmittel zur Kritik der Urkunden unbekannter Hand zu schaffen. B. stellt nicht bestimmte Regeln und Sätze auf, um sie dann mit Beispielen zu belegen, sondern wählt vielmehr den Weg, nach geographischer-chronologischer Reihenfolge und Zusammengehörigkeit die Urkunden selbst bis in's Einzelne zu behandeln. Die erstere Methode wäre wohl übersichtlicher und für den Leser angenehmer; allein sie böte ihm wenig Garantie für die Richtigkeit der Gesetze. Denn da der Ueberblick über das gesammte Urkundenmaterial fehlte, so könnte man immer in Zweifel sein, ob Buchwald nicht durch Auswahl von Ausnahmsfällen ganz absurde Regeln aufgestellt und ein ganz falsches System construirt hätte. Die von ihm gewählte Methode ist schwerfälliger, für den Leser ermüdender, aber jedenfalls instructiver und besser. B's. Schrift hat allerdings hiedurch etwas fragmentarischen Character erhalten.

Der nächste Abschnitt behandelt die Urkunden der Erzbischöfe n Bremen und zwar zuerst die jedes Erzbischofs im Allgemeinen, nn jede einzelne Urkunde im Besondern (S. 12 bis 163). Darauf lgen die Urkunden Heinrich des Löwen, die der Bischöfe von übeck und der von Ratzeburg, endlich die Urkunden der Bischöfe nd Grafen von Schwerin. Der folgende Abschnitt handelt über e Hofnotare der weltlichen Fürsten und zwar über die der Fürsten m Mecklenburg, die der Fürsten von Mislenburg-Werle, der ürsten von Mecklenburg-Rostock, und endlich die der Herzöge von ommern. Darauf folgen die anhaltinischen Urkunden und die ofnotare der einzelnen Linien, Sachsen-Lauenburg, Sachsen-Witten- rg, sowie der gräflichen und fürstlichen Anhaltiner. Den Schluß s Buches bildet eine Abhandlung über die Formel des XIII. Jahr- nderts (S. 419 bis 462). Herr von Buchwald hat also den kundenschatz, welcher ein großes zusammenhängendes Gebiet aus m 12. und 13. Jahrhunderte uns aufbewahrt hat, planmäßig arbeitet und seine Arbeit uns bis in's kleinste Detail vorgelegt, daß wir in das ganze Urkundenwesen, wie es damals dort be- nd, vollständige Einsicht gewinnen können. Seine Ausführungen b mit solcher Schärfe und Klarheit gemacht, daß wir ein voll- ndiges Bild des damaligen Rechts- und Culturlebens vor uns rollt sehen.

Die mittelalterliche Urkunde erhielt, wie Buchwald nachgewiesen, e Authenticität einzig und allein durch das Siegel. Die Schrift bst ist für dieselbe zunächst vollständig beweislos. War ein Ver- f, Tausch oder ähnliches Rechtsgeschäft abgeschlossen, so setzte ge- hnlich der Empfänger die Urkunde auf, unter welche dann der sssteller sein Siegel setzte. War nun der Aussteller des Lesens kundig, so konnte ihm leicht ein X für ein U vorgemacht werden; ch war es ebenso leicht möglich, das angehängte Siegel an eine dere gefälschte Urkunde zu hängen. Daher gibt es selbst „unechte iginale". Die ersten Hofnotare der weltlichen Fürsten waren hts anders als Siegelbewahrer, welche auch sehr oft in Ab- senheit ihres Fürsten dem Empfänger die selbst hergestellte Ur- nde besiegelten. Hatte der geistliche oder weltliche Fürst sein egel bei sich, so mußte oftmals die Urkunde weite Reisen machen, n durch das Siegel ihre Authenticität zu bekommen. „Die Her- lung durch den Empfänger begründet sich zunächst in England,

Deutſchland, Dänemark und Schweden durch die Culturlage un beginnt mit der Einführung des Chriſtenthums. Vorwiegend abe von Geiſtlichen geübt, ſteht ſie einer chriſtlich dogmatiſchen Id nicht fremd gegenüber. Die heilige Schrift, als Glaubensurkund gedacht, iſt ausgeſtellt von der inſpirirenden Trinität, empfangen und niedergeſchrieben von den Apoſteln. Und trotz dieſer evidenten Herſtellung durch den Empfänger iſt ſie dem Chriſten unſcheltbare Urkunde".

Man hat Belege, daß Urkunden in der Kirche geſungen wurden. Wo dieſes ſtattfand, waren die Gläubigen als Zeugen in den bekundeten Act hereingezogen. Später iſt die kanzleimäßige Urkunde, und alſo der Nachweis ihrer Aechtheit durch Schriftbeweis durchgedrungen. Aber die Herſtellung durch den Empfänger und die bloße Beſiegelung durch den Ausſteller reſp. durch ſeinen Siegelbewahrer hat ſich daneben bis in's ſpäte Mittelalter gehalten. Noch Johannes Buſch liefert dafür in ſeinen Reformberichten mehrere intereſſante Beiſpiele, von denen nur eines erwähnt ſei. Als es galt, das Kloſter Salzwedel 1470 zu reformiren, ſchickte der Biſchof von Verden ſeinen ehemaligen Official und ſeinen Protonotar „sigillum episcopi verum habentem" dorthin, „qui in mandatis habuerunt, ut quidquid tribus nobis patribus visum fuerit sigillandum, id nomine episcopi sigillarent". Das geſchah denn auch. Buſch ſchrieb die biſchöflichen Reformbefehle und der Protonotar beſiegelte ſie. Als die Mönche das biſchöfliche Siegel ſahen, erkannten ſie die Befehle für authentiſch, bis auf einen unter ihnen, welcher ſich ſelbſt zum Biſchof begeben wollte (Leibniz, SS. rer. Brunsv. II, 506). Hieraus erkennt man, daß, wenn der Biſchof irgendwo urkundet, er keineswegs auch immer da iſt. Noch weniger darf man aber aus der Urkunde auf ſeinen Character ſchließen. Aus Urkunden ſofort die Charakteriſtik eines Biſchofs zu entwerfen ohne weitere Unterſuchung, wäre in den meiſten Fällen vollſtändig verfehlt.

München. Dr. K. Grube.

Records of the English Province of the Society of Jesus. Historic Facts illustrative of the Labours and Sufferings of its Members in the Sixteenth and Seventheenth Centuries. By Henry Foley S. J. London: Burns and Oates. 1877—82. 8°. Vol. I. pp. 719. — II. 666. — III. 845. — IV. 743. — V. 1069. — VI. 796. — VII. part. 1. CLXXIII. 636. — part. 2. XI. 637—1548. Append. 96.

Mit dem 2. Theil des 7. Bandes ist nun dieses weit angelegte Werk zum Abschluß gekommen. Es bildet dasselbe nicht etwa eine fortlaufende Geschichte der englischen Provinz der Gesellschaft Jesu, sondern eine ungemein reichhaltige und mit außerordentlichem Fleiß gefertigte Quellensammlung zu einer erst abzufassenden Geschichte der Arbeiten und Leiden der Jesuiten in England im 1. Jahrhundert ihres dortigen Wirkens. Und wir wollen gleich hier bemerken, daß das Werk nicht etwa blos Interesse für die Gesellschaft Jesu hat, sondern auch allgemeinere Bedeutung mit Recht in Anspruch nehmen darf, insofern es sowohl für die Kirchen- als für die Profangeschichte Englands während der Zeit der blutigen Verfolgung der Katholiken unter Elisabeth, unter den Stuarts und der Republik (1577—1684) reiches Material liefert. Denn abgesehen von den bereits gedruckten Werken eines Bartoli, Tanner, More, Morris, eines Bischofs Challoner, eines Dr. Oliver u. s. w., welche dem Verfasser zum Gebote standen und aus welchen er das Nöthige geschöpft hat, bringt der Herausgeber (ein Laienbruder der englischen Provinz des Jesuitenordens) eine ungemein große Anzahl von bisher ungedruckten Documenten, welche den Staatsarchiven von England, Belgien, Frankreich und anderer Länder, dem britischen Museum, der Manuscriptensammlung des englischen Jesuitencollegiums in Stonyhurst u. s. w. entnommen sind. In eben diesen Documenten besteht auch der eigentliche Werth der Publication, und sie sind es nebst den zahlreich beigefügten Noten, welche dieselbe fortan auch dem Profanhistoriker fast unentbehrlich machen.

Das ganze Werk zerfällt eigentlich in drei Theile. Die ersten 5 Bände enthalten das Hauptmaterial und bilden die umfassendste Documentensammlung zur Geschichte der Jesuitenmission in England. Das Material ist vertheilt nach den Bezirken oder Arbeitsfeldern, in welche man England eingetheilt hatte, und deren Mittelpunkte Anfangs kleine Residenzen bildeten, welche mit der Zeit wohl auch zu Collegien sich erweiterten, so wie aus der englischen Mission

zuerst eine Vice-Provinz und endlich eine förmliche Provinz geworden. So behandelt z. B. der ganze erste Band nur den Londoner District, wozu die Counties oder Grafschaften Middlesex, Surrey, Kent, Berks und Herts gehörten. In einem solchen Districte gab es natürlich eine Menge Missionsstationen, — so im Londoner District deren 26, — welche von der Residenz oder dem Collegium aus besorgt wurden, und wo sich dann zumeist jene katholischen Edelsitze befanden, in denen der Missionär oft nur unter der größten Gefahr für sich und für die ihn aufnehmende Familie die Katholiken um sich versammeln, ihnen die hl. Sakramente spenden und die hl. Geheimnisse feiern konnte; in diesen Landedelsitzen gab es auch jene Verstecke, wo der Priester sich den lauernden Spionen und Häschern entziehen mochte. Solcher Districte zählte England 12, und der Verfasser gibt nun in den erwähnten fünf Bänden zuerst immer eine kurze Geschichte des betreffenden Collegiums oder der Residenz, und reiht dann an dieselbe mehr oder minder ausführliche Biographien der berühmtesten Missionäre des Districtes, namentlich jener, welche um des Glaubens willen Verbannung, Gefängniß oder den Martyrtod erduldeten. Die Zahl dieser Biographien beläuft sich auf ungefähr 200. Eine Zierde dieser fünf Bände, so wie auch der drei nachfolgenden bildet eine Anzahl Photographien, zumeist alter Porträte der berühmtesten Martyrer der Gesellschaft Jesu in England; die Namen der letztern befinden sich auch im Verzeichniß der mehr als 350 englischen Martyrer, welche gegenwärtig dem apostolischen Stuhl zur feierlichen Beatification vorgelegt sind.

Der 6. Band, auch als Supplementband bezeichnet, mit dem nach einer Büste im deutschen Collegium zu Rom gefertigten photographischen Porträt des Papstes Gregors XIII. bringt das Material zu einer Geschichte des von eben diesem Papste gegründeten englischen Collegiums in Rom, und des damit verbundenen alten englischen Hospitiums. Die Annalen des Collegiums enthalten unter dem Titel: Diarium des englischen Collegiums, zuerst den Bericht des Cardinals Sega vom Jahre 1596 an Papst Clemens VIII. über jenes Collegium und einige in demselben vorgekommenen Störungen. Dann folgen die Literae annuae von 1579—1641, ein Verzeichniß der Cardinal-Protectoren von 1579—1783, ein Verzeichniß der Rectoren von 1579—1773, ein Verzeichniß von 42 Martyrern

ɔ Bekennern, welche aus dem Collegium hervorgegangen, endlich Namen mit kurzen biographiſchen Notizen von 1341 Zöglingen, lche von 1579—1783 Aufnahme dortſelbſt gefunden; beigefügt ɔ ferner noch mehrere dem Archiv des Collegiums entnommene ocumente. Papſt Gregor XIII. hatte am 30. December 1580 s engliſche Hoſpiz in Rom mit deſſen Einkünften der von ihm gründeten Anſtalt zugewieſen. Das in dem bezeichneten 6. Bande itgetheilte „Pilgerbuch" des Hoſpizes umfaßt die Zeit vom 29. De- mber 1580 bis zum 1. November 1656, und die erlauchteſten ıd berühmteſten Geſchlechter und Namen von England ſind darin rtreten. So findet man auch unterm 30. October 1638 den ımen Milton, den Dichter des „verlornen Paradieſes". Der Band ſchließt mit Addenda zu den erſten 5 Bänden, und, wie erhaupt alle Bände mit einem alphabetiſchen Index.

Der 7. und letzte Band endlich, welcher aus zwei Theilen ſteht, gibt im erſten Theil als „geſchichtliche Einleitung" die ildung der engliſchen Vice-Provinz und Provinz, eine kurze Ge- ichte der auswärtigen Collegien und Häuſer, welche zur engliſchen covinz gehörten, wie der engliſchen Collegien zu Valladolid, zu evilla, zu Eu in der Normandie, zu St. Omer u. ſ. w. Nach ıer Menge ſtatiſtiſcher Angaben und Tabellen folgen dann die ollectanea der Geſellſchaft Jeſu in England", nämlich ein alpha- tiſch geordnetes Verzeichniß ſämmtlicher Mitglieder der Geſellſchaft r engliſchen Provinz, und zwar von der Errichtung der dortigen iſſion bis zur Aufhebung des Ordens (1580—1773), und von deſſen iederherſtellung in England bis auf die Gegenwart (1803—1882); dem Namen iſt eine kurze Biographie beigefügt, ſo daß dieſe ollectanea" den größten Theil des 7. Bandes (1. u. 2. Theil) llen (p. 1—878). Daran reiht ſich ein alphabetiſches Verzeichniß r „Alias" oder angenommenen Namen, unter welchen die Jeſuiten England zur Zeit der Verfolgung ihr gefahrvolles Amt üben ußten, um weniger erkannt zu werden. Endlich folgen noch . 975—1415) unter dem Titel Addenda eine große Anzahl von iterae annuae der engliſchen Provinz, ſo wie der dazu gehörigen swärtigen Collegien, des zu St. Omer, des Theologats zu Lüttich, r dritten Probation zu Gent und des Noviziates zu Watten; ehrere Biographien, zum Theil auch Ergänzungen früherer Bio- aphien, endlich Miscellanea, welche mit einem alphabetiſchen

Inhaltsverzeichniß über dieſen letzten Band abſchließen. Als Anhang mit eigener Paginirung (1—96) iſt noch beigegeben ein „Chronologiſcher Catalog“ der iriſchen Provinz der Geſellſchaft Jeſu von 1550—1814, verfaßt von P. Edmund Hogan S. J., dem Autor der „Ibernia Ignatiana“.

Das Werk erfreute ſich in England einer günſtigen Aufnahme. Wir wollen eine oder die andere Stimme aus der engliſchen Preſſe darüber vernehmen, und zwar zunächſt über die erſten fünf Bände. „Diejenigen“, heißt es in den Catholic Times vom Jahre 1879, „welche alt genug ſind, um ſich noch an Dr. Lingard zu erinnern, und mit ihm geſprochen zu haben, werden nie die Begeiſterung vergeſſen, in welche dieſe kühle Natur gerieth, wenn von Biſchof Challoner's Memoirs of Missionary Priests die Rede war. Er pflegte zu ſagen, die Zeit werde kommen, wo dieſe Denkwürdigkeiten ſelbſt bei vielen von den größten Vorurtheilen Eingenommenen die Lügen eines Foxe verdrängen, und den Stolz und den Troſt aller derer bilden würden, welche, wie Newman, fühlen, daß die wirklich brennende Frage des Tages die iſt, ob es mehr als Eine Kirche gebe, und mehr als Eine Summe chriſtlicher Wahrheiten je von Gott kommen könne. Als der Schreiber dieſes einmal dem Dr. Lingard ſagte, man wolle in Derby eine Anzahl alter katholiſcher Bücher wieder auflegen, wie Butler's „Leben der Heiligen“ u. ſ. w., rief er aus: „Laßt ſie die zwei Theile der Missionary Priests herausgeben, und ich will 200 Exemplare nehmen, um ſie zu vertheilen“. So ausgezeichnet dieſes Werk iſt, wie würde er ſich gefreut haben, hätte er die fünf Bände der Records of the English Province of the Society of Jesus auf ſeinem Tiſch geſehen!... Sie ſind reich an dem, was er liebte, — an Beleuchtungen der allgemeinen Geſchichte aus der des Landes, an vorurtheilsfreien Erzählungen von Thatſachen im beſten Engliſch, und vor Allem an Berichten einfacher Thatſachen ohne irgend welchen philoſophiſchen Commentar darüber, worin für ihn das größte Uebel der modernen Geſchichte lag, angefangen von Hume und Robertſon bis herab auf Turner, Southey und Froude.... Wir wollen uns nicht darüber beklagen, daß uns in dieſen fünf Bänden der Records nicht eine regelrechte Geſchichte geboten wird, denn wenigſtens hundert Bücher gleich Dr. Jeſſopp's One Generation of a Norfolk House ließen ſich aus denſelben fertigen, und jedes Wort ebenſo erbaulich und unter-

haltend, wie dieses Buch, das ein Beitrag zur Geschichte der Regierungszeit der Königin Elisabeth ist, voll Dichtung und voll Wahrheit".

Ueber den 6. Band, die Geschichte des englischen Collegiums in Rom, schreibt das hier gewiß unverdächtige Athenaeum am 2. October 1880: „Diejenigen, welche sich überhaupt für die Geschichte der katholischen Reaction, wie man sie nennen möchte, interessiren, für jene Reaction, die so sehr den Zorn der Königin Elisabeth erregte, ihre Minister erschreckte und sie zu einer grausamen Verfolgung aufstachelte, oder jene, die den Irrgängen von Verrath und Thorheit gefolgt sind, welche die Diplomatie der Stuarts gegenüber der katholischen Kirche und den Katholiken characterisiren, werden in diesem Bande eine Mine von Aufklärung entdecken, die man sonst nirgends findet, und ohne welche die verwirrende Menge von Complotten und Gegencomplotten, die so lange hindurch die Forscher mystificirt haben, für immer unbegreiflich bleiben müssen. . . . Die Jesuiten scheinen entschlossen zu sein, vor englischen Forschern keine Geheimnisse zu haben. Sie scheinen nur zu wünschen, uns wissen zu lassen, was sie ehemals unter uns gewirkt. Nach Allem, was in diesen sechs starken Bänden enthalten ist, haben sich die englischen Jesuiten als eine sehr harmlose und unschädliche Körperschaft erwiesen. Ob es ihnen nun an Macht gefehlt, zu schaden, oder ob sie durch drei Jahrhunderte grausam behandelt und verleumdet worden sind, Foley's Enthüllungen werden nicht ermangeln, ihnen Freunde zu gewinnen".

Diese beiden Urtheile über das vorliegende Werk mögen genügen; daß aber an einem Werke von solchem Umfang und an einer so umfassenden und den verschiedensten Quellen entstammenden Documentensammlung gar nichts sollte auszusetzen, nichts sollte zu berichtigen sein, wird kein Vernünftiger erwarten. Foley selbst spricht sich hierüber in der Vorrede zum 4. Bande aus und entschuldigt es „mit dem allgemeinen Character seines Werkes", daß er viele Documente nicht in lateinischer Sprache, sondern in einer Uebersetzung mitgetheilt habe, und fährt dann fort: „Ein anderer Punkt, der dem Criticismus einiger Leute eine Blöße bietet, ist die Beibehaltung vieler Geschichten, welche denen, die keinen wahren katholischen Glauben an das Uebernatürliche haben, lächerlich erscheinen, und die Beibehaltung anderer Stellen, welche selbst Katho-

liken sonderbar und übertrieben vorkommen; diejenigen jedoch, sagt Foley, welche das Zeugniß alter Documente zu würdigen wissen, werden über Excentricitäten eher mit einem Lächeln hinweggehen, als in Ungewißheit darüber bleiben, wie weit der ursprüngliche Bericht entstellt worden ist".

Was die Benützung des ganzen Werkes sehr erschwert, ist der Mangel eines Generalindex über sämmtliche Bände, der sich aber freilich nicht auf eine einfache Hinweisung auf Band und Seite zu beschränken hätte. Gewiß würde ein solcher allgemeiner Index personarum et rerum von etwa 300 Seiten eine sehr willkommene Zugabe sein und wohl von keinem Besitzer des Werkes zurückgewiesen werden. Bei Gelegenheit der Anfertigung desselben aber könnte, namentlich was die Jahreszahlen betrifft, noch manche Correctur angebracht werden. Noch berechtigter vielleicht ist der Wunsch, es möchte sich in der englischen Provinz bald ein Mann finden, der im Stande wäre, das ungeheure Material zu bewältigen und zu einer auch weiteren Kreisen zugänglichen Geschichte der Gesellschaft Jesu in England während der Zeit einer blutigen Verfolgung der dortigen Katholiken zu verarbeiten. Eine solche Geschichte müßte nicht blos für das englische Volk von hohem Interesse, sondern auch überhaupt geeignet sein, manches Vorurtheil zu zerstreuen und die Kirche selbst und namentlich ihre Lehren, z. B. die vom Primat in einem Lichte erscheinen zu lassen, dem sich vorurtheilsfreie Forschung nicht mehr verschließen könnte. Noch ein anderer Wunsch mag hier seinen Ausdruck finden. Die Jesuiten waren die letzten, welche auf der einstigen „Insel der Heiligen" in die bereits vom Blute der Martyrer getränkte Arena gerufen wurden. Vor und mit ihnen wirkten und litten in England während der Verfolgung des 16. und 17. Jahrhunderts, abgesehen von den Weltpriestern, auch noch die Söhne des hl. Benedict, des hl. Franz von Assisi, des hl. Bruno; möchten zu der wahrscheinlich bald bevorstehenden Beatification der englischen Martyrer auch diese Ordensfamilien ihren glorreichen Bekennern ein würdiges Denkmal setzen.

Innsbruck. A. Kobler S. J.

s Privilegium Otto I. für die römische Kirche vom Jahre 962 rt von Th. Sickel. Mit einem Facsimile. Innsbruck. 1883. r. gr. 8°. 182 S.

das Privilegium Otto des Großen an Papst Johann XII. unter den Schenkungsakten für die römische Kirche insoferne ste Stelle ein, als es die älteste im Originale erhaltene e des Kirchenstaates bildet. Nicht durch Sickel erst erhält n dem Originale Kenntniß. Aus älteren, freilich ungenügenden n, war schon früher bekannt, daß dieses Document der kaiser- Kanzlei, mit Goldtinktur auf purpurfarbenem Pergament ge- n, im vaticanischen Archiv bewahrt werde. Sein Wortlaut, die bestätigten Besitzungen und die kaiserlichen Rechte auf- wurde öfter, aber in unsicherer Fassung, gedruckt. Man daß von Seiten der neueren Kritik lange Zeit sich immer Einwürfe gegen die Aechtheit dieses Documentes erhoben. en konnten sich nur darum so lange behaupten, weil man its, wie es u. A. auch von Sybel geschah, unsichere und un- Regeln der Diplomatik, über die diese selbst sich jetzt zu beginnt, in's Feld führte, und weil andererseits das Original m bei der Unzugänglichkeit des Archivs sich der allgemeinen tnahme entzog. Die Behandlung aber, welche die Historiker den übrigen Berichten über die Entstehung des Kirchen- angedeihen ließen, besonders die Einwendungen gegen die eit des überlieferten Textes der Schenkung Ludwig des From- om J. 817 und gegen die Erzählung von der Schenkung des Großen im Liber pontificalis waren sicher nicht geeignet, edenken gegen das Ottonianum zu beschwichtigen. Glaubte hon Martens (Die Römische Frage u. s. w.) sogar den von für die Geschichte der Entstehung des Kirchenstaates als fun- tal betrachteten Schenkungsvorgang zwischen König Pippin und Stephan III. vom J. 754 in einem bloßen „Liebesbündniß" en lassen zu dürfen.

Die Untersuchung, von der wir zu sprechen haben, greift eben hter Stunde mit fester Hand in die vielfachen der Kirche stigen Annahmen und zerstört sie um so nachhaltiger, je r dem protestantischen Herrn Verf. sich die Absicht unter- n läßt, als Apologet der Päpste aufzutreten.

Hofrath Prof. Sickel zu Wien, bekanntlich einer der er
Fachmänner auf dem Gebiete der Diplomatik, erhielt in Rom u
den gegenwärtigen Umſtänden mit Leichtigkeit die Erlaubniß,
fragliche Original Otto I. einer genauen Prüfung zu unterzie
es auch photographiſch aufnehmen zu laſſen. Nach ihm iſt
Zweifel an der Aechtheit möglich; ihm „gilt jedes Wort des
vilegiums als verbürgt“ (S. V); „es enthält als Objecte
Schenkung auch diejenigen, deren Aufnahme in ächte Urkunden
Ficker für unglaublich hielt“ (149). Sickel führt die Unterſuch
in der Weiſe, daß er zunächſt die Urkunde paläographiſch
diplomatiſch würdigt und ihre dießbezüglichen Eigenthümlichk
mit einer reichen Fülle der intereſſanteſten und zum Theile
neuen Bemerkungen zur Kenntniß des damaligen Urkundenwe
an's Licht ſtellt. Danach verbreitet er ſich über die inhaltlich
wandten Documente, die entweder bei der Abfaſſung des Ottonia
als Vorurkunden vorgelegen haben müſſen, oder aus ſpäterer
ſich auf ſie zurückbeziehen, Excurſe, von denen wir nur beda
können, daß ſie ſich ſo enge innerhalb des eigentlichen und a
grenzten Zweckes des Verfaſſers, der Beleuchtung der Urkunde Ot
halten. Andere werden weitere Unterſuchungen über die Geſch
des Kirchenſtaates daran knüpfen müſſen. Wir glauben in der
daß dieſe Schrift für alle nachfolgenden Bearbeiter der Entſt
des Kirchenſtaates einen der wichtigſten und zuverläſſigſten
gangspunkte abgebe. Sie iſt vielleicht der ſchönſte Gewin
die durch Leo XIII. Liberalität geſtattete freiere Benütz
Vaticanarchivs bisher der Kirchengeſchichte gebracht hat.

Die formelle Seite des Diploms anlangend, deſſen
theil in photographiſcher Abbildung beigegeben iſt, wird
Character der Schrift (Minuskel des zehnten Jahrhunde
der Ornamentik und anderem Detail der Nachweis gef
daſſelbe dem Zeitalter, welchem es zugehören ſoll, w
ſpricht. Als weitere Beſtätigung deſſen kommen hinzu
Anführung der Schenkungen, die Angaben über die
Kaiſers zum Papſte, die damalige hiſtoriſche Lage, w
der Urkunde reflectirt. — Die großen Conceſſionen des P
Kaiſer, welche der zweite Theil des Diploms enthält,
ohne dieſes Alles als ein Argument gegen die Ann
Rom entſtandenen kirchlichen Fälſchung gelten. — Na

doch das gegenwärtige Diplom nicht die eigentliche Urschrift des Vertrages, sondern ein gleichzeitiges amtliches Duplicat der jetzt verlorenen Urschrift, welches wahrscheinlich aus dem Grunde auf Purpur und kalligraphisch ausgefertigt wurde, weil es an der Confessio des h. Petrus deponirt und verwahrt werden sollte. Feierliche Urkunden pflegten zu Rom in dieser Weise bei St. Peter hinterlegt zu werden. Mit je einem Exemplar der Schenkungsdiplome Pippins und Karls geschah laut des Berichtes in dem Liber pontificalis Aehnliches, und wohl nur dieser Art der Aufbewahrung ist es zuzuschreiben, daß unser Diplom von dem Untergang gerettet wurde, welcher leider den ganzen älteren Urkundenvorrath des päpstlichen Hauptarchivs zu unbekannter Zeit getroffen hat.

Der Inhalt des Ottonianum bietet zwei Theile dar, welche bei eingehender Untersuchung zergliedert werden. Im ersten verspricht der Kaiser mit der auf die Zukunft gehenden Formel Spondimus atque promittimus (seine Stellung in Italien war zur effectiven Ausführung noch nicht genügend befestigt), die römische Kirche in den Besitz der Städte und Gebiete zu bringen, die ihr gemäß der älteren von ihm anerkannten Donationen zukamen; an diesem fügte Otto nur gewisse Städte bei (Reate, Amiternum u. s. w.; Donamus... de proprio nostro regno etc. §. 11). Die übrigen Stücke der langen Liste sind alle aus Vorurkunden entnommen, insbesondere aus dem berühmten Diplom Ludwig des Frommen von 817; nur daß auch seit diesem Diplom einzelne beurkundete Erweiterungen des Besitzes vorgelegen haben müssen, die ebenfalls confirmirt werden. Die Zusammenordnung dieses ottonischen Katalogs aus den Vorlagen wirft aber kein günstiges Licht auf die Geschicklichkeit der bei der Arbeit betheiligten Staatsbeamten; sie ist mechanisch, unbeholfen und ungrammatisch, verbindet ganz Ungleichartiges und enthält sogar einen Widerspruch; trotzdem kann sie nach Sickels Nachweisen nicht gegen die Aechtheit zeugen; sie bestätigt vielmehr nur, gleich anderen neueren Beobachtungen, daß die Diplomatik in manchen ihrer bisherigen Regeln eine zu gute Meinung von dem Bildungsstande der damaligen kaiserlichen Kanzlei zur Voraussetzung hatte. Der zweite Theil des Diploms zeichnet sich im Dictat vor dem ersten aus. Die in ihm angeführten Vorrechte des Kaisers sind ebenfalls aus Vorlagen entnommen, nemlich

aus den Zugeständnissen, welche Papst Eugen II. mit der Constitutio und dem Sacramentum vom J. 824 an Lothar I. für Ludwig den Frommen gemacht hatte, und welche Johann XII. an Otto den Großen erneuern zu sollen glaubte.

Einen großen Theil der Schrift füllen die Untersuchungen über die beiden anderen großen Schenkungsurkunden des Kirchenstaates, deren Text noch erhalten ist, das genannte Ludovicianum und das Heinricianum. Das letztere vom J. 1020 herrührende Diplom Heinrich des Heiligen weist Sickel, indem er hierin, wie sonst, über die Schrift von Mfgr. Balan (Autenticità del diploma di Enrico II., 1880) hinausgeht, als zuerst in dem amtlichen Transsumpt von 1245 (Originalbulle Innocenz IV. vom 13. Juli d. J.) vorkommend nach. Das erstere dagegen, das Diplom von 817, welches ihn ungleich eindringlicher beschäftigen mußte (S. 50—102), findet er in ältester Abschrift in einer zu Ende des Pontificates Gregor VII. entstandenen Sammlung der Privilegien der römischen Kirche vor, deren Urheber nach ihm der Cardinal Deusdedit gewesen wäre. Auf diese Copie geht alle Kunde vom Inhalt und Wortlaut desselben zurück (52). Den emendirten Text nimmt er, mit Ausnahme der Interpolation unbekannter Hand über die Inseln Corsica, Sardinien und Sicilien, gegen die erhobenen Einwürfe in Schutz und zeigt, wie derselbe durch die Reproducirung in dem nunmehr gesicherten Ottonianum seine Bestätigung finde. „Daß das Ludovicianum den Besitzstand im J. 817 im wesentlichen so darstellt, wie er nach allen andern auf uns gekommenen Berichten gewesen ist, spricht sehr zu dessen Gunsten" (137). Wenn Kaiser Ludwig in dieser Confirmationsurkunde im Unterschied von Otto sich des auf die Gegenwart gehenden Statuo et concedo bedient, so paßt auch dieser Umstand in den geschichtlichen Zusammenhang; er läßt die factische Herrschaft erkennen, die derselbe ebendamals in Italien in seinen Händen hatte. — Das wichtige Diplom Ludwigs würde sicher noch weitere Beweise seiner Aechtheit erhalten, wenn die übrigen gleichartigen Confirmationen für den Kirchenstaat aus dem 9. und 10. Jahrhundert, nemlich von 875, 891, 898 und 915, nach dem Wortlaute nach bekannt wären.

Als Confirmation schließt sich Ludwigs Urkunde ihrerseits wieder an frühere schriftliche Abmachungen an, und hier ist der Punkt,

wo der Verf. einiges, wenn auch aus Vorsicht und freiwilliger Eingrenzung recht spärlich gehaltenes Licht auf die Vorgänge unter Karl und Pippin fallen läßt.

Die so vielfach als Fälschung hingestellte Erzählung im Papstbuch von Karl des Großen Schenkung (vita Hadriani c. 41—43) gilt ihm nicht als solche, nicht als Interpolation, sondern er sieht sie mit G. Hüffer und Niehues gegen Sybel und Martens als echten Bestandtheil der Quelle an. „Prüfen wir für sich", sagt er, die Angaben des Autors über die Beurkundung vom J. 774 und über die formale Beschaffenheit des damaligen Pactums, so kommen wir zu einem günstigen Ergebnisse. Von seinen Aussagen finden einige ihre ausdrückliche Bestätigung in den gelegentlichen Erwähnungen der älteren Pacta in den Briefen des Codex Carolinus. Andere stehen in Einklang mit dem, was wir sonst vom Urkundenwesen jener Zeit wissen" (S. 25)[1]. Sickel findet nur noch in einzelnen Einzelheiten der Besitzliste des Papstbuches manche Schwierigkeiten, die indessen unserer Ansicht nach theils sich lösen lassen, theils die Substanz der Sache nicht beeinträchtigen.

Wie unter Karl d. Gr. unzweifelhaft eine Beurkundung des Vorganges geschah und ein Vertrag in aller Form abgeschlossen wurde, so auch nach der ganz richtigen Annahme des Verf. bei der Schenkung Pippins. Das bloße „Liebesbündniß" ist in das Reich der Fictionen zu verweisen. Es muß ein eigentliches Diplom ausgestellt worden sein, dessen Besitzanführungen der Grundstock aller nachfolgenden schriftlichen Abmachungen und Listen geworden ist. Das scharfe Auge Sickels findet Spuren der verlorengegangenen Extirung desselben in dem Diplome Ludwigs wieder, da dieses nicht das rein fränkische Urkundengepräge besitzt, sondern zugleich

[1]) Hieran knüpft der Verf. die weitere Bemerkung: „Davon haben gerade mehrere der neueren Forscher, welche sich über die Vita Hadriani haben vernehmen lassen, nicht einmal eine Ahnung. Martens (Römische Frage, S. 139, 152, 296) u. A. mißversteht fast jede von den Urkunden handelnde Stelle der päpstlichen Correspondenz, deutet alles bildlich, läßt Karl und Hadrian lauter formlose, mündliche Uebereinkommen treffen und schwächt durch solche gezwungene Interpretation und durch seine irrigen Vorstellungen von der schon damals beobachteten Förmlichkeit des Verkehrs den Werth seiner sonst trefflichen Arbeit ab".

Spuren des römischen Urkundenschemas des 8. Jahrhunderts aufweist, welches die Pippinische Urkunde zu Grunde gelegen hat (87). Die Art der Ueberbringung dieser Urkunde durch den Abt Fulrad steht ebenfalls mit dem römischen Brauche der Tradition bei Urkunden in Zusammenhang. Auch die verlorene Urkunde Karls des Großen hatte wohl zum Theile noch römischen Charakter.

Ob es genug gerechtfertigt ist, dem Autor der vita Hadriani den Vorwurf zu machen, er sei bei Anfertigung seiner Liste der Besitzungen viel zu frei verfahren, so zwar, daß er tendenziöse Mißverständlichkeiten eingeführt und vage Ausdrücke gewählt habe, welche in sich bereits weitergehende spätere Ansprüche verborgen hätten? Läge der Wortlaut von Karls Diplom vor, so wäre die Controlle bald gemacht. So aber bleibt man im Bereiche der Schlüsse. Und auf diesem Boden darf doch wohl ein ausgiebigerer Gebrauch, als es von dem Verf. geschieht, von der durch ihn selbst angeführten, auch durch Waitz bestätigten Bemerkung gemacht werden, daß wenn jener Autor (was sein Hauptverbrechen sein soll), statt der Städte, die in gewissen Gebieten geschenkt werden, das betreffende Gebiet selber nennt, derselbe hierin ganz unbefangen nach einer auch sonst bezeugten Redeweise der Zeit handeln konnte. Er nennt z. B. Venetien und Istrien, indem er diese Gegenden nur als Gebiete bezeichnen will, in welchen gewisse Besitzungen dem h. Petrus gehörten; er brauchte hiebei ebensowenig Hintergedanken zu haben, wie man solche bei den Abmachungen der Donationen selbst hatte; auch in diesen läßt ja die damalige Zeit die wohlthuende Bestimmtheit der früheren Jahrhunderte vermissen, wo die Formeln und Begriffe des römischen Rechtes noch mehr ihre Herrschaft übten. Jedenfalls aber konnte der Autor nicht voraussehen, daß bei späteren kaiserlichen Confirmationen oder Erweiterungen des Besitzes die Erzählung des Liber pontificalis eher maßgebend sein sollte, als die ausgestellten officiellen Documente, und somit ermangelte der vermeintliche Betrug des rechten Zweckes.

Es ist ferner ganz wahr, was Sickel hervorhebt, daß nicht Alles, was diese nach und nach sich anschichtenden schriftlichen Promissionen enthielten, realisirbar war. Viele Besitzungen blieben auf dem Pergament, das Ottonianum hat „manches Wort leeren Schalles“ (151). Aber wenn man Alles erwägt, wird man doch nicht in den Ton der Anklage einstimmen können, in welchem der

Verf., hier vielleicht etwas durch vorgefaßte Meinungen zu Ungunsten der Kirche bestimmt, sich über die Bestrebungen der Päpste äußert, den „idealen" versprochenen Besitzstand wirklich zu erlangen und die Unverjährbarkeit der Ansprüche und Rechte des h. Petrus zur Anerkennung zu bringen. Ein System der Selbsterhebung findet er schon in der Zeit vor Pippin („der Sinn der Päpste war auf weltlichen Besitz gerichtet", 124), noch mehr aber in der Zeit, da die angebliche Weltherrschaft Ziel des römischen Stuhles gewesen sein soll. „Unter Anwendung aller denkbaren Mittel wurde die Gunst der Zeiten ausgebeutet" (124). Ich glaube meinerseits, daß, was die Zeit vor 754 betrifft, schon die Geschichte der drei ersten Gregore obigen Vorwurf beseitigen kann; ein Kirchenstaat in gewissem Umfange hätte längst vor Pippin fix und fertig dastehen können, wenn der heilige Stuhl gewollt hätte. In den späteren Jahren aber thaten die Päpste nicht nur Recht daran, daß sie zur Sicherung einer festeren Grundlage für ihre gottgewollte geistliche Wirksamkeit die kaiserlichen Promissionen nach Möglichkeit zu realisiren suchten, sie waren auch dazu verpflichtet, und ein Einzelner unter ihnen durfte gar nicht ohne dringendste Nöthigung das aufgeben, was nicht ihm, sondern der Kirche als Recht zugesprochen war. Wenn eine Regentenfamilie in dieser Weise durch Generationen gerechte Ansprüche consequent festgehalten hätte bis zu endlicher Verwirklichung, so würde man es hochsinnige Energie nennen. Wo ist aber das Herrscherhaus, das sich bei Verfechtung seiner Besitztitel so ausschließlich, wie das waffenlose Papstthum, auf dem Rechtsstandpunkte gehalten hätte? So viel Unbestimmtheit auch den Promissionen in geographischer und rechtlicher Hinsicht vermöge der vagen Ausdrucksweise jener Zeit anhaften mag, so übersehe man doch nicht, daß auf Seiten der Geber und Empfänger der Urkunden eine traditionelle Auffassungsweise als Interpretin dastand, und daß die von den päpstlichen Rechten gebrauchten urkundlichen Worte jus, principatus, ditio und potestas, welche zum Theil auf die Pippin'sche Urkunde zurückgehen, auch an und für sich ziemlich klar von einer eigentlichen Herrschaft reden.

Innsbruck. Grisar S. J.

Bemerkungen und Nachrichten.

Die Theologie in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Das 1. und 2. Heft, womit der 3. und letzte Band des Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae[1]) beginnt, beschäftigen sich mit der in kirchlicher und politischer Hinsicht traurigen Periode vom J. 1764—1800. Wie zu jener Zeit der Unglaube und Indifferentismus, Febronianismus und Josephinismus in allen Ländern Europa's um sich gegriffen und kirchliche Kreise angesteckt hat, welch' schweren, ja blutigen Verfolgungen die Kirche ausgesetzt war, ist bekannt. Ohne Rückwirkung auf den Stand der katholischen Theologie konnten diese Zustände nicht bleiben. Wir dürfen uns nicht wundern, wenn die Leistungen dieser Periode hinter denen anderer Zeiten zurückbleiben. Nichtsdestoweniger läßt sich eine ganz erkleckliche Zahl gar nicht unbedeutender, ja in manchen Zweigen theologischen Wissens hervorragender Männer aufführen, auf welche die katholische Kirche stolz sein kann. Gerade die ebenso unermüdliche als böswillige Rührigkeit ihrer Feinde hat viele Kräfte zu entschiedener Gegenwehr herausgefordert und für die Sache der Kirche begeistert.

Ueber tausend Theologen sind in obigen zwei Heften verzeichnet, wovon freilich einige hundert ganz unbedeutend sind und daher nur dem Namen nach erscheinen, während viele, wohl auch an die hundert, unkirchlicher Gesinnung sind. Der größern Zahl nach gehören die angeführten Theologen Deutschland, Frankreich und Italien an. Aus diesen Ländern fließen die bibliographischen Quellen reichlicher

[1]) Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae theologos exhibens, qui inde a concilio Tridentino floruerunt aetate, natione, disciplinis distinctos t. III. fasc. 1. et 2. ab a. 1764—1800, ed. H. Hurter S. J. Innsbruck, Wagner 1883. S. 1—491. — Vgl. Z. f. k. Theol. 1880, 179; 1881, 564.

s aus andern, was auch beigetragen, daß die letztern karger bedacht orden sind. Blicken wir auf die verschiedenen theologischen Fächer, blühen namentlich Apologetik, Geschichte mit ihren Hülfswissenschaften, und Moral. Die Scholastik verschwindet beinahe ganz; e Dogmatik ist zwar so reich wie noch nie vertreten durch eine Zahl n größeren und kleineren Handbüchern, die aber auch bald nach rem Erscheinen mit wenigen Ausnahmen[1]) in gänzliche Vergessenheit rathen sind. Im Bibelfach finden wir einige bedeutende kritische rbeiten, wie auch einen gewissen Anlauf zu wissenschaftlicher Einitung und Hermeneutik, aber wenig genügende Exegese. Die Patrologie ist durch ganz mustergültige und glänzende Väterausgaben vereten. Das kanonische Recht zeigt sich leider in vielen seiner Vereter der Staatsomnipotenz dienstbar.

Sieben Theologen glänzen als Sterne erster Größe, etwa fünfnddreißig möchten wir als Gelehrte zweiten Ranges bezeichnen. Von enen sieben sind vier Italiener, zwei Orientalen, einer ein Spanier, er letztere ist der Augustiner Heinrich Florez († 1773), dessen nonumentales Werk Espana sagrada, durch den Fleiß seiner Mitrüder fortgesetzt, bereits 50 Bände zählt. Die zwei Orientalen sind ie berühmten Gelehrten Joseph Simon († 1768) und Jos. Alois sſemani († 1782), denen die vatikanische Bibliothek ihren Reichum an orientalischen Handschriften, die orientalische Literatur aber ußerst schätzbare Werke verdankt. Zu den vier Italienern zählen wir erster Linie den hl. Kirchenlehrer Alphons Liguori († 1787). Der eite, Petrus Ballerini († 1769), veranstaltete mit seinem Bruder ieronymus († 1781), der bei fast allen wissenschaftlichen Unterhmungen sein würdiger Mitarbeiter war, eine so vorzügliche Ausbe der Werke des hl. Leo I., daß Schönemann von derselben beugt: je länger man sie brauche, um so mehr müsse man sie bewunrn, während man bei andern Väterausgaben gewöhnlich durch öftern ebrauch deren Fehler und Mängel entdecke. Johann Dominicus ansi, Erzbischof von Lucca († 1769), der dritte Italiener, machte ch verdient durch die brauchbare und reichhaltige Ausgabe der Annalen s Baronius sammt deren Fortsetzungen in 38 Fbd. und der Kirchenschichte des Natalis Alexander in 9 Fbd., sowie durch die großrtig angelegte, aber leider nicht vollendete Conciliensammlung, wovon 1 Bde. erschienen sind.

Alle Theologen dieser Periode aber überragt einem Riesen gleich

[1]) Zu diesen Ausnahmen kann man rechnen Berti's Werk De theologicis disciplinis tt. 8, das immer noch bei den Augustinern in hohem Ansehen steht, Sardagna's Theologia dogmatica-polemica, die Theologia wirceburgensis, bearbeitet von den Jesuiten Holtzclau, Kilber und Neubauer, die, wie Scheeben richtig bemerkt, in würdiger Weise die alte Theologie in Deutschland abschließt; endlich die mit Recht beliebte compendiöse Theologia universa des Kapuziners Thomas a Charmes.

Franz Anton Zaccaria, geboren zu Venedig den 27. März 1714, gestorben den 10. October 1795, der in Bezug auf Rührigkeit, Schlagfertigkeit, ausgedehntes Wissen, kaum seines gleichen in dieser Periode ja auch in den früheren Jahrhunderten hat. Es ist fast unglaublich, was dieser Mann geleistet. Die Werke, die er entweder selbst geschrieben, oder wenigstens berichtigt, vermehrt, erläutert, neu herausgegeben, zählen zusammen mehrere hundert Bände. Würde ein Theolog nur diese besitzen, er hätte eine ziemlich auserlesene Bibliothek. Man findet kaum einen Zweig theologischen Wissens, den er durch gediegene Werke nicht bereichert, nicht gepflegt hätte. Zu den Werken, die er neu aufgelegt hat, mit schätzbaren Zugaben vermehrt, gehören die Theologica dogmata des Petavius in 7 Fbd., die Praelectiones Tournely's in 14 Otbd., die Kirchengeschichte des Natalis Alexander in 10 Fbd., die Bibliotheca canonica juridica von Ferraris in 9 Otbd., die tüchtigen Commentare zur hl. Schrift von Tirinus und von Menochius u. s. w. Außerdem hat er kostbare Sammelwerke aus seltenen Monographien und Abhandlungen zusammengestellt, so den Thesaurus theologicus in 14 Otbd., und die Raccolta di dissertazioni (186) di storia ecclesiastica in 22 Otbd. An 30 Werke Zaccaria's richten sich gegen die Irrthümer seiner Zeit, namentlich gegen den Febronianismus und Josephinismus, die er Schritt für Schritt verfolgt. Kaum tauchte eine den Rechten der Kirche feindliche Schrift in Italien auf, so war Zaccaria gleich bei der Hand um sie zu widerlegen. Zugleich redigirte er mit vieler Erudition eine kritische Rundschau der gesammten italienischen Literatur vom J. 1750—57 in 14 Bd.; das oft strenge Urtheil, das er darin sprach, zog ihm viele Gegner zu; des Friedens wegen sah er sich veranlaßt, dieselbe aufzugeben.

An diese Theologen ersten Ranges reihen wir, wie gesagt, andere 35 Gelehrte zweiter Größe, unter welchen indessen einige jenen nicht viel nachstehen. Es entfallen 18 auf Italien, 7 auf Deutschland, 7 auf Frankreich, 2 auf den Orient und 1 auf Spanien, nämlich Joh. Baptist Gener S. J. († 1781), dem das Verdienst gebührt, bereits in ausführlicher Weise die christliche Archäologie in seiner Dogmatik verwerthet zu haben, weßwegen sie, obwohl unvollendet und in theologischer Hinsicht manchmal dürftig, sehr gesucht ist. Sie wird übrigens auch ihres dogmengeschichtlichen und kritischen Apparates wegen geschätzt. Man kauft sie nur um theuern Preis. Orientalen, die sich jedoch in Italien aufhielten, waren Steph. Evodius Assemani, ein Maronit, Neffe der beiden oben erwähnten berühmten Assemani, der sich ebenfalls um die vaticanische Bibliothek verdient gemacht († 1782), und Thomas Maria Mamachi O. Praed., Magister s. Palatii, von der Insel Chios (geb. 3. Dec. 1713, † 7. Juni 1792), der ein umfangreiches Werk über die christlichen Alterthümer begonnen, aber von den 20 Büchern, die er versprochen, nur 5 in 4 großen Otbd. vollendet hat. In Frankreich zeichneten sich aus

etrus Collet († 1770), in der Moral etwas rigoristisch, dann der
irdige Biograph des hl. Thomas von Aquin und seiner berühmteren
rdensmitglieder, Anton Touron O. Praed. († 1775), die beiden
ermüdlichen Apologeten des christlichen Glaubens, Nic. Silvester
ergier († 1790) und Hubert Hager O. Min. († 1780), der
)arfsinnige Wilh. Franz Berthier S. J. († 1782), der die
Émoires de Trévoux viele Jahre (1745—62) mit Umsicht und
inem Tact redigirte und sie zu großem Ansehen in der Gelehrtenwelt
achte; endlich Carl Franz Houbigant, Oratorianer, der Nestor
r Gelehrten dieser Periode (er starb 98 Jahre alt 1783), der im
ibelfach Bedeutendes leistete, und der Mauriner Franz Clément
† 1793), der das gelehrte Werk L'Art de vérifier les dates
reimal gründlich umarbeitete um etwas Gediegenes zu bieten.

In Deutschland ragen besonders hervor Sigismund Storchenau
. J. († 1797 oder 1798) als Apologet der christlichen Religion,
Franz X. Zech S. J. († 1772) und Joseph Biner S. J. (gest. zu
nnsbruck 1766) als tüchtige Canonisten, Marcus Hansiz S. J.
† 1766), der den großartigen Plan einer Germania sacra entwarf,
ber mit seinen drei Fbd. kaum über den Anfang hinaus kam[1]);
Stephan Alex. Würdtwein, Weihbischof von Mainz († 1796), als
leißiger Sammler zahlreicher, für die Kirchengeschichte Deutschlands
chtiger Documente, Eusebius Amort (1775), hin und wieder vom
eitgeiste beeinflußt, aber in anderer Hinsicht von den drei Päpsten
enedict XIII., Benedict XIV. und Clemens XIII. und dem hl. Alphons
iguori hochgeschätzt, und vor Allen Martin Gerbert O. S. Ben.,
fürstabt von St. Blasien († 1793), der sein Kloster nach schrecklicher
euersbrunst (1768) aus der Asche wieder zu herrlicher Blüthe brachte.
nter ihm herrschte daselbst reges wissenschaftliches Leben. Namhafte
elehrte hatten sich um ihn geschaart, wie Trudpert Neugart, Aem.
ffermann, Ambr. Eichhorn, Ans. Buß, Victor Keller, Ign. Kopp u. s. w.,
enen er durch sein Beispiel voranging. Er selbst veröffentlichte Manches,
as von großer Erudition zeugt, wie die zwei Werke de musica sacra,
eine vetus liturgia alemannica und historia nigrae silvae. Leider
at der Vandalismus der Neuzeit diese Stätte klösterlicher Zucht und
ahrer Wissenschaft wie so viele andere hinweggefegt.

Wenden wir uns nach Italien, das zu Ende des vorigen Jahr-
underts an großen Theologen alle übrigen Länder übertraf, so tritt
ns zuerst entgegen der Dominicaner Bernhard M. de Rubeis, ein
eschulter Scholastiker nach altem Schlage, dessen Werke De peccato
riginali und De caritate heute noch geschätzt sind. Als achtund-

[1]) Die Mönche von St. Blasien gaben sich daran, jenen Plan zu verwirklichen, aber die Stürme, die über ihr herrliches Kloster kamen, hinderten sie an der Ausführung; nur durch einige Bände konnten sie das Unternehmen weiter fördern.

achtzigjähriger Greis, fünf Tage noch vor seinem Tode († 1775), arbeitete er an einem Werke über die sacramentale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie. Sein Ordensbruder Castus Innocenz Anfaldi († 1779), Gegner der scholastischen Methode, zeichnete sich auf dem Gebiete der Kritik und Alterthumskunde aus. Dieses Gebiet bearbeiteten auch mit glänzendem Erfolg der Piarist Eduard Corsini, 1754—60 Ordensgeneral († 1765), Alexius Symmachus Mazochi († 1771 im 87. Lebensjahre), der seiner Gelehrsamkeit wegen eine wandelnde Bibliothek genannt wurde und bei den Gelehrten aller Länder in hohem Ansehen stand, und der Theatiner Paulus M. Paciaudi († 1785), der die herzogliche Bibliothek zu Parma zu einer der berühmtesten Italiens machte. Mit der christlichen Archäologie, speciell mit den Ergebnissen der Ausgrabungen der Katakomben befaßte sich Johann Bottari († 1775 im Alter von 87 Jahren), dessen Name daher auf diesem Gebiete viel genannt ist. Dominicus Vallarsi († 1771) lieferte die beste Ausgabe der Werke des hl. Hieronymus, die, wenn sie auch nicht die berühmteren Maurinerausgaben erreicht, doch die vorzüglichste ist, die wir von den Schriften dieses hl. Kirchenlehrers besitzen. Der Oratorianer Andreas Galland († 1779) stellte eine überaus werthvolle Bibliothek von 380 Vätern und Kirchenschriftstellern aus dem ersten Jahrh. in 14 Fbd. zusammen, die ihres kritischen Apparates wegen ungemein geschätzt, aber sehr selten und antiquarisch enorm theuer ist[1]). Nicolaus Coleti besorgte nicht nur eine neue und vermehrte Ausgabe der Italia sacra von Ughelli in 10 Fbd., die er zugleich fortsetzte, sondern auch eine neue Conciliensammlung in 23 Fbd., wozu aber Mansi bald 6 Supplementbände liefern konnte, während er sie durch eine neue, großartiger angelegte, vollends in Schatten stellte. Daniel Farlati gab aus den 300 Bänden Materialien, die Philipp Riceputi mit seiner Beihilfe bereits gesammelt hatte, das berühmte Illyricum sacrum heraus, wovon er 5 Fbd. selbst besorgte; die anderen 3 Bd. vollendete sein Ordensbruder Jac. Coleti. Hieronymus Tiraboschi S. J., in seinem Umgange eine liebenswürdige Erscheinung, als Bibliothekar zu Modena würdiger Nachfolger Muratori's († 1794), schrieb seine mustergültige Literaturgeschichte Italiens, an deren Fortsetzung sich leider Niemand gewagt hat. In 9 Fbd. bearbeitete Joh. Benedict Mittarelli O. Camald. († 1777) die Annalen seines Ordens so getreu und gründlich, daß ihm zu Ehren eine Denkmünze mit seinem Brustbilde von einem Lorbeerkranze umgeben geprägt wurde. Joh. Chrysostomus Trombelli, regulirter Chorherr vom hl. Erlöser und Generalabt seines Ordens († 1784 im 87. Jahre seines Lebens), wußte durch seine Gelehrsamkeit und Bescheidenheit sich die Achtung und Freundschaft auch in gegnerischen Kreisen zu erzwingen. Seine gelehrten Freunde und Gönner prägten ihm zu Ehren eine Denkmünze mit der schönen Devise:

[1]) Zu Bologna erschien im J. 1863 ein Index dazu.

Fertilis et varius, nam bene cultus ager. Der Capuziner Jeremias a Benettis († 1774) vertheidigte mit staunenswerther Gelehrsamkeit die Vorrechte des Papstes in 6 Otbd., die bis auf den heutigen Tag eine reichhaltige Fundgrube für Dogmatiker und Canonisten bilden. Johann B. Faure († 1779) war ein feiner Kenner der Lehre des hl. Augustin, die er in seinen Anmerkungen zu dessen Enchiridion gründlich erklärt und vertheidigt. Sein Ordensgenosse Joh. Bapt. Noghera († 1784) schrieb mit gewandter Feder und in blühendem Stile eine Apologie des Christenthums und der katholischen Kirche in vielen Bänden. Dem Bibelfach gehören an die Vindiciae canonicarum Scripturarum vulgatae latinae editionis und das Evangeliarium quadruplex latinae versionis des Oratorianer Jos. Bianchini († 1764). Wir stoßen noch auf viele andere nicht unbedeutende Namen, die wir jedoch, um nicht in dieser Notiz zu ausführlich zu werden, übergehen. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß der Stand, wenn nicht aller, doch mancher, theologischer Disciplinen ein besserer war, als man in Anbetracht der Zeitverhältnisse erwarten konnte. H. Hurter S. J.

Nochmals das Geburtsjahr Christi. Herr Prof. Schegg hat bekanntlich eine eigene „Streitschrift" gegen „Das Geburtsjahr Jesu Christi"[1]) des nunmehr verewigten P. Rieß veröffentlicht[2]). Die mathematischen Elemente bei Seite lassend, stützte er sich vorzugsweise auf archäologische und historische Gründe, um als Hauptresultat hinstellen zu können, daß Herodes Anfangs April 750 U. C. gestorben, ferner, daß nur im Jahre 783 die Leidenswoche die den Evangelisten und der kirchlichen Tradition entsprechende Charakteristik hat. Mit diesen beiden Zeitmarken, sagte er, lassen sich die anderen Daten, z. B. das 15. Regierungsjahr des Tiberius, berechnen und die übrigen bedeutsamen Facta der evangelischen Erzählung bequem unterbringen. Damit ist aber auch das Verdikt gesprochen über die Rieß'sche Hypothese, welche mit Dionysius das Jahr 752 U. C. als Geburtsjahr Christi annimmt, und die Dionysische Zeitrechnung bleibt, was sie von Anfang war, eine fehlerhafte, mindestens um 6 Jahre zu früh angesetzte.

P. Rieß hat die „Streitschrift" für so bedeutend gehalten, daß er nochmals die Rechtfertigung der christlichen gemeinen Zeitrechnung unternahm. Wenige Tage vor seinem Tode hat er denn sie auch voll-

[1]) Das Geburtsjahr Christi. Ein chronologischer Versuch mit einem Synchronismus über die Fülle der Zeiten und zwölf mathematischen Beilagen. Von Fl. Rieß, P. d. G. J. 8°. IV u. 267 S. Freiburg. Herder. 1880. Vgl. diese Ztschr. 1880, 588 f.

[2]) Das Todesjahr des Königs Herodes und das Todesjahr Jesu Christi. Eine Streitschrift gegen Florian Rieß, P. d. G. J. Von Dr. Peter Schegg, e. b. g. Rath und o. ö. P. d. Th. zu München. Stahl. 1882. IV und 64 S.

endet[3]). Er hält sich an den Gang seines gelehrten Gegners und bespricht im ersten Abschnitt „das Todesjahr des Herodes", im zweiten „das Todesjahr Christi"; im dritten Abschnitt behandelt er die Frage, „ob eine altchristliche Ueberlieferung über das Geburtsjahr und Alter Christi besteht". Seine Arbeit erscheint uns so gründlich und wegen der dabei zur Sprache kommenden chronologischen, archäologischen, historischen und exegetischen Momente zugleich so interessant, daß wir nicht umhin können, wenigstens durch Heraushebung einiger Gedanken, darauf aufmerksam zu machen.

Allgemein nimmt man an, daß Herodes' Tod in den Nisan des Jahres 750 U. C. falle, und zwar mit einer Sicherheit, daß selbst Card. Hergenröther (Kircheng. Bd 3. S. 20) einfachhin schreiben konnte: „Also sind falsch jene Ansichten, die 751—752 U. C annehmen". Unbeirrt durch diese Uebereinstimmung der Historiker, prüft P. Rieß diese Annahme auf ihren objectiven Gehalt. Zwei Epochen der Regierung Herodes' sind hiebei Ausschlag gebend. Die eine betrifft die Erhebung desselben zum jüdischen König durch den röm. Senat auf Betreiben des Markus Antonius. Dr. Schegg bestimmt hiefür Herbst 714; P. Rieß prüft dessen Rechnungsweise und entscheidet sich für den Herbst 715 in Folge einer dreifachen Gruppe von Gründen, die sich um die Geschichte der Person des Herodes, der Parther und des Triumvir Antonius lagern. Die Folge der Ereignisse und namentlich die Stelle aus Appian (S. 14) scheinen unausweichlich für Herbst 715 zu sprechen. Die zweite Epoche der herodianischen Regierung betrifft die wirkliche Besitzergreifung des jüd. Thrones. Herodes konnte nämlich erst drei Jahre nach seiner Proclamation zum König in seine Hauptstadt Jerusalem einziehen; er mußte sich dieselbe erst erobern. Die Belagerung und endgültige Eroberung verlegt P. Rieß in den Frühling und Sommer des Jahres 718 U. C., gestützt auf die Berichte des Josephus Flavius und chronologische Berechnungen. Diese letzteren Erörterungen geben seiner Aufstellung ein unläugbares Uebergewicht gegenüber Schegg und den Exceptionen Raska's (S. 28 ff.). Nachdem so diese beiden Epochen bestimmt sind, zieht P. Rieß mit Hilfe der beiden Zahlen 37 und 34 (welche Josephus constant angibt für die Dauer der herod. Regierung seit der Proclamation des Herodes zum König, resp. seit seiner Besitzergreifung des Thrones nach der Besiegung des letzten Hasmonäer) seinen Schluß: Herodes kann nicht 750 gestorben sein, sondern Ende 752 oder Anfang 753. Hier kritisirt Rieß die Rechnungsmethode seines Gegners, durch welche es dieser dahin gebracht hat, seine in Wirklichkeit nur 31 resp. 34 Jahre mit den so präcis angegebenen 34 resp. 37 Jahren des Josephus in Einklang zu bringen. Der lange Excursus (S. 42) über die

[3]) Nochmals das Geburtsjahr Jesu Christi mit besonderer Bezugnahme auf eine „Streitschrift" des Dr. Peter Schegg in München von Florian Rieß, P. d. G. J. — 8°. X u. 112 S. Freiburg. Herder. 1883.

Rechnungsweise des Josephus, wenn es sich um Zählung der Regierungsjahre handelt, gibt den Nachweis, daß die rabbinische Regel, auf die Schegg sich stützt, als ob die Bruchjahre vor dem 1. Nisan als volle Jahre angerechnet worden seien, sicher unrichtig ist. Der Beweis des P. Rieß beruht auf einer Vergleichung der altjüdischen Zählungsweise mit der assyrisch-babylonischen. Weiterhin bespricht Rieß eine eigenthümliche Differenz in der relativen Zählung, die sich in den Alterthümern und in dem jüdischen Kriege bei Josephus herausstellt. Er beschließt dann seinen chronologischen Beweis mit einer kurzen Uebersicht (S. 52 ff.) über die Folge der geschichtlichen Ereignisse während der Regierung des Herodes.

Da nach Matth. Kap. 2. Christus geboren ward, bevor Herodes starb, so ist das Jahr 752 offenbar die eine äußerste Grenze, welche als Geburtsjahr Christi angenommen werden kann; aber daß dasselbe nicht auf 751 oder 750 oder auf ein früheres Jahr falle, ist noch nicht bewiesen. Die Entscheidung hiefür liegt nach Rieß in der bekannten Volksaufnahme, welche Augustus nach dem hl. Lucas angeordnet. Diese wird von dem röm. Historiker Orosius in's 42. Jahr der Regierung des Kaisers Augustus oder 752 U. C. verlegt. Da Prof. Schegg den röm. Geschichtschreiber eines fingirten Census zeiht, so rechtfertigt nun Rieß seine angegriffene Quelle, zugleich versucht er noch im Anschlusse daran darzuthun, daß der aus Luc. II. 2 bekannte Quirinus im Jahre 751—752 U. C. in Syrien mit proconsularischer Gewalt gestanden. Hiemit ist der erste, aber auch wichtigste Abschnitt zu Ende. Schärfe und Gründlichkeit zeichnen ihn aus.

Der zweite Abschnitt richtet sich gegen die andere positive Folgerung, die Dr. Schegg ziehen zu können glaubte, nämlich gegen das Jahr 783 U. C. als Todesjahr Christi, und gegen seine Beantwortung der Frage nach dem 15. Regierungsjahr des Tiberius. Zunächst behandelt Rieß die fundamentale Frage nach der Anzahl der Paschafeste im öffentlichen Leben Christi. Schegg hält die auch in seinen Commentaren zu den Evangelien vertretene Ansicht von drei Osterfesten aufrecht, und gibt der öffentlichen Wirksamkeit Christi somit zwei Jahre und einige Monate. Rieß zieht die gewöhnliche Ansicht von vier Ostern vor, wie dieses auch neulich noch L. Bacuez in seinem Manuel biblique gethan. Dann bespricht er die Zeit der Taufe Christi durch Johannes. Dieser feierliche Anfangsact des Lehramtes Christi fällt nach Rieß auf das Jahr 782 U. C. und mit dem Eingange des 16. Regierungsjahres des Tiberius zusammen. Die dritte Unterabtheilung berücksichtigt das von Schegg incriminirte Jahr 786, resp. das von ihm postulirte Jahr 783, als Todesjahr Christi. Die Spitze der Frage dreht sich darum, ob das Jahr 786 die von den Evangelisten gegebene und von der kirchlichen Tradition bewahrte Charakteristik der Leidenswoche hat. P. Rieß bejaht es auf Grund astronomischer Regeln und wiederholt uns aus seinem ersten Werke: „Der mittlere Ostervollmond fällt im Jahre 33 p. Ch. auf den Freitag, 3. April; der

mittlere Neumond tritt Mittags den 19. März, der ein Donnerstag war, ein. Da die Juden . . um diese Zeit bei Festsetzung ihrer Neumonde die mittlere Rechnung mit Beobachtung vereinigten, so können wir den wirklichen Fest-Neumond auf Freitag den 20. März und eben damit das 1. Passah auf Freitag, den 3. April ansetzen; das Osterlamm konnte dann am Abende zuvor, also am Donnerstag Abend gegessen werden". Hiebei erhalten wir auch detaillirte Aufschlüsse über die Bestimmung des für die Juden so wichtigen 1. Nisan, resp. des Neulichtes. Indem er zuletzt das Argument seines Gegners retorquirt, sagt er: „Nach den oben angeführten Regeln des jüdischen Kalenders, die nach Dr. Schegg wenigstens im Allgemeinen für die Zeiten Christi gelten, lag dann der 1. Nisan auf dem Donnerstag, folglich der 14. auf dem Mittwoch. Da der Herr am Donnerstag das Pascha aß, hat er es im Jahre 783 nicht gegessen".

Im dritten und letzten Abschnitte vertheidigt Rieß seine Aufstellungen im „Geburtsjahr Christi", daß es eine altkirchliche Ueberlieferung über das Geburtsjahr und Alter Jesu Christi gebe, als deren getreuer Bewahrer an der Schwelle des Mittelalters Dionysius Exiguus anzusehen ist. Er beruft sich auf die Tradition der röm. Kirche, mit welcher die alexandrinische von frühester Zeit an harmonirt. Die beiden ältesten Chronologen dieser Kirchen, der hl. Hippolyt und J. Afrikanus, halten das Jahr 752 U. C. als Geburtsjahr Christi fest. Bei Eusebius steht nicht bloß jene Ueberlieferung über das Geburtsjahr, sondern auch die über das Alter Christi, wonach der göttliche Heiland um die Zeit der Taufe herum 30 Jahre alt wurde und nach der Taufe bis zu seinem Leiden über drei Jahre wirkte. Noch weitere Zeugnisse werden angeführt, die im „Geburtsjahr" ausführlicher angegeben sind; es ist dies eine Ausführung, welche nach dem Geständnisse Prof. Raska's den innigen Zusammenhang zwischen apostolischer Tradition und unserer gemeinchristlichen Zeitrechnung in gründlicher Weise darlegt. Weiterhin werden noch Einwürfe Dr. Schegg's beleuchtet, die aber wohl dieser selbst nicht mehr ernstlich als Mauerbrecher betrachten wird. Zum Schluß überschaut der Leser die Gegner, die schon vor, noch mehr aber im Mittelalter und dann zur Zeit Keppler's verwirrend in diese altkirchliche Tradition eingegriffen haben.

Wir nannten oben diese Replik eine gründliche und interessante Arbeit. Diese Charakteristik bleibt ihr gewahrt trotzdem, oder vielleicht, wenn man will, umsomehr, seitdem auch die Allgemeine Zeitung (Beil. Nr. 72, 1883) aus der Hand des durch seine Arbeiten für die bayrische Geschichte rühmlich bekannten Prof. Sattler einen Artikel brachte: „Das Jahr 749 nach der Eroberung Roms — das wahre Geburtsjahr Jesu".

Es ist nämlich etwas sonderbar, daß Hr. Sattler angesichts der vielen Factoren die in unserer Frage berücksichtigt, und nicht einzeln, sondern im Zusammenhang untereinander combinirt werden müssen, ohne weiters die 4 berühmten Münzen, insbesondere jene mit der

Jahreszahl *MΔ* (44) schon allein für entscheidend hält, um den Regierungsantritt des Herodes Antipas resp. das Todesjahr Herodes' des Gr. sicher zu fixiren, ohne auch nur mit einem Worte einer andern Interpretation der Zahlen 43 und 44 zu gedenken. Ja, läge alles Uebrige, was die Geschichte über die letzten Lebenstage des Herodes berichtet, so glatt und spiegelklar vor Augen, oder vielmehr lägen uns die geschichtlichen Ereignisse, welche Josephus erzählt, eben *nicht* vor Augen: dann dürfte man, aber auch dann nur, mit einer gewissen historischen Inaccuratesse diese Münzen und die von Sattler und Andern unterstellte Erklärung als alleinigen, entscheidenden Ausgangspunkt nehmen. Nun aber ist nicht bloß eine andere Interpretation möglich, sondern wenn man sich die Mühe nehmen wollte, die Arbeiten des P. Rieß zu würdigen, sogar unabweisbar gefordert, und auch befriedigend herzustellen. Warum sollten jene *MΓ* und *MΔ* auf den Münzen nur Regierungsjahre des Vasallen Antipas und nicht des allmächtigen und vergötterten Staatshauptes August sein? Jahre, die aber zu Rom und anderwärts, in Syrien und Judäa vom Jahre 42 a. Ch. = 711 UC. gezählt wurden? Sollte das Jahr, wo der ehrgeizige Erbe Cäsars, der junge Octavius, das Consulat in Rom erhielt, und schon die Stufen bestieg, die ihn zum Imperium Urbis et Orbis führten, vielleicht keine passende Epoche für seine kriechenden Schmeichler gewesen sein? Diese Annahme ist offenbar nicht unmöglich, sie führt aber zugleich eine Combination geschichtlicher Facta mit sich, die der Rieß'schen Hypothese außerordentlich günstig ist. Es werden nämlich dadurch die Jahre 43 und 44 der Münzen entsprechend den Jahren 754 und 755 U. C. Für diese Jahre aber gibt es einen Gajus Cäsar, dessen Gunst allerdings einem Herodes Antipas nicht gleichgültig sein konnte, es ist des M. Vipsanius Agrippa leiblicher Sohn, den Augustus adoptirt hatte, der seinen ersten Feldzug im Orient machte und schon im Jahre 4 n. Chr. in Lykien starb. Den Namen des präsumtiven Thronerben auf seine Münzen zu setzen, mochte wohl dem Herodes als nicht unvortheilhaft erscheinen. Und wie in Bezug auf die Personen hiebei keine gewaltsame Erklärung versucht wird, so auch nicht in Betreff der auf den Münzen befindlichen Beinamen. *ΓΑΙΩΚΑΙΣΑ. ΓΕΡΜ. ΣΕΒ.* heißt z. B. die Reversseite der berühmten Münze vom Jahre 44. Wenn man sich nun erinnert, daß ebenderselbe, mehr übermüthige als hoffnungsvolle, Kaiserenkel schon als zwölfjähriger Knabe mit Tiberius bei den Legionen am Rhein gewesen, so sieht man leicht ein, daß *ΓΕΡΜ.* als eine gar nicht übel angebrachte Schmeichelei für den Sohn der Livia auf der Münze figuriren muß. *ΣΕΒ.* aber wird wohl zu verstehen sein als Genitiv *Σεβομένου* = Augusti, so daß wir also nach Avers und Revers die Inschrift der Münze in folgender Weise übersetzen dürfen: „Herodes der Vierfürst im Jahre 44 dem Cajus Cäsar Germanikus, dem Sohne des Augustus". Diese Erklärung ist ihrem Wesen nach bei Rieß „Geburtsjahr" S. 55 ff. gegeben, und wieder-

um in der Replik gegen Prof. Schegg S. 58 aufrecht erhalten. Ist dieselbe wahr, dann darf die Untersuchung über das wahre Geburtsjahr Christi sich nicht auf die Münzen allein stützen; ist sie nur eben auch eine von den vielen möglichen, so hat sie doch so viel Kraft, der Beweisführung Sattlers gegenüber, daß sie dessen Berechnung aus einem fertigen Resultate zu einem bloß mehr oder minder wahrscheinlichen herabstimmt; ist sie endlich unmöglich, so müßte dies bewiesen werden; in keinem Falle aber kann man sie todtschweigen.

Was nun einen anderen Punkt betrifft, die Verbannung des Herodes Antipas nach Lugdunum Convenarum durch Kaiser Caligula, so scheint uns allerdings P. Rieß das Jahr 39 p. Ch. = 792 UC. im Synchronismus der Fülle der Zeiten unrichtig angegeben zu haben, und Prof. Sattler betont mit Recht dafür das Jahr 40 p. Ch. Auch P. Garrucci S. J., der ebenfalls wie Sattler für das Jahr 749 als Geburtsjahr Christi eintritt, schrieb uns gerade hierüber: „Eckhel nimium Norisio fisus certum putavit, Antipam regno excidisse anno 792 U. C. sed collato testimonio Josephi Ant. Jud. XIX 8, 2 constat postremum ejus annum incidisse in an. 793". Uebrigens sei nebenbei bemerkt, daß der römische Archäolog, als er uns Obiges schrieb, die Arbeit des P. Rieß über das wahre Geburtsjahr Jesu Christi noch nicht kannte. Matthias Flunk S. J.

Eine Vertheidigungsschrift für Bonifaz VIII. von seinen Kardinälen hat der Unterarchivar des heiligen Stuhles, Msgr. Pietro Balan, im Anhange von zwei 1881 in Rom gehaltenen und ebendaselbst später in Druck gegebenen Vorträgen über den „Proceß Bonifaz VIII." veröffentlicht. Sie ist dem vatikanischen Archiv entnommen (Instrum. misc. a. 1298—1299 n. 1), wo sie von ihren sechszehn Ausstellern zur feierlichen Bezeugung der Wahrheit niedergelegt worden war (publica documenta ad perpetuam rei memoriam in archivo sancte romane ecclesie conservanda, heißt es im Texte.) Der Inhalt des an alle Gläubigen gerichteten Erlasses wendet sich gegen die schmachvollen Anfeindungen des großen Papstes durch die Glieder der Familie Colonna, insbesondere durch die beiden abgesetzten und schismatischen Cardinäle Jacob und Peter Colonna. Diese erfüllten die Welt mit dem Rufe, Bonifatius sei gar nicht rechtmäßiger Papst, er habe seinen Vorgänger Cölestin V. zu unerlaubter und ungültiger Abdankung verführt, sich selbst aber ohne legitime Wahl auf den Stuhl Petri eingedrängt. Bekannt ist, welchen unseligen Hebel diese Verleumdungen abgeben mußten bei den späteren Machinationen Philipp des Schönen wider das Andenken des Bonifaz gegenüber dem schwachen Clemens V. Auch noch in unserer Zeit haben historische Schriftsteller, wie z. B. W. Drumann (Gesch. Bonifacius VIII. 1852) unter dem Einfluß jener alten Anklagen die Thronbesteigung Bonifaz VIII. in ein bedenkliches Licht gerückt. „Die Lage von Bonifaz", meint Gregorovius von der Opposition der Co-

lonnesen, „war nicht ohne Gefahr, die Entsetzung von Cardinälen verletzte das ganze heilige Collegium." (Gesch. der Stadt Rom im MA. 5. Bd., 1865, S. 536). Die Dinge liegen in Wirklichkeit anders.

Mit solcher Schärfe und Entschiedenheit treten die Cardinäle in dem neuen Dokumente gegen die beiden Abgesetzten und für das Recht des Papstes auf, daß sie schon am Anfange die Worte brauchen: verba malefica, mendatia et figmenta Jacobi de columpna et Petri nepotis ejus quondam sancte Romane ecclesie cardinalium, qui tam malefici quam falsidici et blasphemi acuerunt linguas suas sicut serpentes, sub quorum labiis aspidum est venenum. Sie bezeugen sodann, die Absetzung derselben sei erfolgt de communi omnium nostrorum consilio eorum exigentibus culpis et demeritis, und sie seien mit Recht auch als der für Häretiker verhängten Strafen schuldig erklärt worden. (Aus der letzteren Aeußerung geht hervor, daß das Schriftstück aus der Zeit nach der Bulle Bonifazens gegen die Opponenten vom 23. Mai 1297, Potthast nr. 24519, herrührt, während es andererseits noch vor der Kreuzzugspredigt wider die Colonnesen vom Dezember des gleichen Jahres verfaßt scheint). Auf die Vorgänge bei der Erhebung Bonifazens im Einzelnen eingehend erklären die Cardinäle, Cöleſtin V. habe „seine Mängel demüthig anerkennend" aus freiem Entschlusse abgedankt, worauf das heilige Collegium am 24. Dezember 1294 per viam scrutinii durch Mehrheit der Stimmen und unter nachträglichem Beitritt fast aller Jener, die abweichend gestimmt hatten (aliis fere omnibus cardinalibus accedentibus, qui in scrutinio non consenserant in eundem), den Cardinalpriester Benedictus Gayetanus gewählt habe. Bezüglich der Haltung der beiden Colonna bei und nach der Wahl bestätigt und vermehrt das Document die schon in obiger Bulle des Papstes enthaltenen, aber vielfach verdächtigten Angaben; beide hätten, sagen sie, nicht bloß ihre Stimme für Benedict abgegeben und mit den übrigen sofort den Fußkuß geleistet, sondern auch bei der späteren Krönung in St. Peter zu Rom mitfungirt, und nach der Krönung seien sie bei der üblichen Procession zum Lateran mitgeritten in equis copertis et vestimentis albis, der Cardinal Jacob Colonna habe in seinem Castell zu Zagarolo den Papst freundschaftlich bewirthet, ja fast drei Jahre hindurch hätten beide ihm mit treuem Gehorsam in der Kirchenregierung beigestanden, ihre jetzigen Erklärungen gegen Bonifaz straften sich also von selber Lügen.

Als Namen der inzwischen verstorbenen oder nicht anwesenden Cardinäle, die sich außerdem mit ihnen bei der Wahl Bonifazens betheiligt hätten, nennen sie Petrus, Cardinalpriester vom Titel des hl. Kreuzes in Jerusalem, und Landulf, Cardinalpriester v. T. St. Angelus, B(ernardus), C.-Bischof von Albano, die C.-Priester Petrus v. T. St. Marcus, Wilhelm v. T. St. Clemens, Simon v. T. St. Balbina und Johannes de Castro Celi v. T. St. Marcellin und

Petrus, endlich C.-Diakon Benedikt v. T. St. Cosmas und Damian. Ihre eigenen Namen sind: die Cardinalbischöfe Gerardus von Sabina, Frater Matthäus von Porto und St. Rufina, Simon von Palestrina und Frater Hugo von Ostia und Velletri; die C.-Priester Frater Thomas v. T. St. Cäcilia, Johannes v. T. St. Marcellin und Petrus, Nicolaus v. T. St. Laurentius in Damaso, Frater Robert v. T. St. Pudentiana und Frater Jacobus v. T. St. Clemens; die C.-Diakone Matthäus v. T. St. Maria in Porticu, Neapuleo v. T. St. Adrian, Wilhelm v. T. St. Nicolaus in carcere Tulliano, Franciscus v. T. St. Lucia in silice, Jacobus v. T. St. Georg ad velum aureum, Franciscus v. T. St. Maria in Cosmedin und Petrus v. T. St. Maria nova.

Noch hervorgehoben seien die Aeußerungen des Schriftstückes über die geschichtlich so merkwürdige Person des Papstes Cöleſtin V. Sie zeigen, wie den Heiligen doch nicht immer alle Gaben geschenkt sind. Dieser fromme Einsiedler, heißt es darin, habe die nach dem langen Zwiste auf ihn gefallene Wahl laut seiner beständigen Versicherung nur deßhalb angenommen, weil er in seiner Einfalt sich unter einer Todsünde zur Einwilligung verbunden meinte; er habe „die offenbaren und bekannten Mängel seiner Amtsführung demüthig anerkannt und gesehen, daß er gänzlich unfähig zur Bekleidung des höchsten Apostolates sei, da er seine Mißgriffe nicht gut zu machen verstand, sie auch nicht durchschaute, ja sich nicht einmal vor denselben zu schützen im Stande war". Propter que anime sue periculum reformidans elegit magis papatui cedere et abjectus esse in domo domini. Licet a fratribus suis sancte Romane ecclesie cardinalibus fuisset inductus, ut saltem cessionem seu renuntiationem papatus differret et experiretur, si adhuc nonnulla de malefactis suis posset corrigere et a similibus abstinere, nullatenus ad hoc induci potuit. Die Constitution, welche sich über die Erlaubtheit der Niederlegung des päpstlichen Amtes verbreitet, machte Cöleſtin vorher de fratrum suorum consilio unanimi et concordi. Eine unbillige Aufdrängung der Abdankung durch den späteren Bonifaz, wie sie von den Gegnern der Kirche behauptet wird, ist dadurch ausgeschlossen. G.

Papst Zacharias und die Lehre von den Antipoden. Man hat sich in neuerer Zeit darüber verwundert, daß ein Mann wie Erzbischof Virgilius von Salzburg von der Wissenschaft kaum genannt werde, der doch zuerst, freilich nicht ohne der kirchlichen Verurtheilung als Ketzer und der Absetzung zu entgehen, den Satz von der Kugelgestalt der Erde und dem Vorhandensein von Antipoden trotz der abweichenden Ansicht der Kirchenväter gelehrt hätte; S. Günther wies allen Ernstes wie auf eine neue Entdeckung auf die Stelle des Papstes Zacharias gegen Virgilius in seinem Schreiben an den h. Bonifatius von Deutschland hin; diese zeige nun endlich, daß Virgilius

das Richtige erkannt, aber darum Ketzer gewesen sei (Studien zur Gesch. d. math. u. physik. Geographie, 1. Heft). Andere werden sich mit mehr Recht darüber verwundern, daß nach so vielfacher und allseitiger Erörterung dieser historischen Frage, dieselbe jetzt doch wieder, und zwar frisch und neugeboren auftaucht; als sei man in unseren Tagen etwa im Besitz des ganzen Processes, und nicht allein jener drei Zeilen des Zacharias, die man schon gerade so lange kennt, wie man von der Briefsammlung des h. Bonifatius weiß.

Ph. Gilbert in Löwen, Prof. der Mathematik an der kath. Universität, hat sich in der Löwener Zeitschrift Revue des questions scientifiques (1882 Octobre) die Mühe genommen, in einer längeren gut geschriebenen Untersuchung die richtige Lösung gegenüber Günther zu präcisiren. Wenn wir auf die Arbeit hier aufmerksam machen, geschieht es nicht so sehr wegen des Resultates in der Virgiliusfrage, das der zweite Theil enthält; denn Prof. Gilbert konnte nur die gewöhnliche Ansicht bestätigen, wonach Virgilius 1. verdächtig war, die Existenz von Menschen zu lehren, die nicht von Adam abgestammt wären, 2. keine nachweisbare Strafe, am wenigsten die Absetzung erfuhr, da er noch nicht Bischof war, 3. auch keiner definitiven Glaubensentscheidung des P. Zacharias sich gegenübergestellt sah, weil Zacharias nicht ex cathedra entschied, sondern erst eine Untersuchung anberaumte. Wichtiger scheint uns der erste, einleitende Theil der Abhandlung, welcher die Lehre der Kirchenväter von der Erdrundung überhaupt zum Gegenstande hat. Es geht daraus hervor, daß in der Väterzeit nur Lactantius und Kosmas Indicopleustes, also gewiß keine hervorragenden Autoritäten, sich gegen die Annahme der Kugelgestalt ausgesprochen haben, und von diesen nur der letztere aus religiösen Bedenken. Die h. Väter, die von der Controverse handeln, insbesondere auch Augustinus, geben die Ptolemäische Ansicht von der Rundung wieder, die ihnen geläufig war. Sie faßten indessen die Frage nach den Antipoden als eine hievon ganz verschiedene auf, was auch zur Beurtheilung der Vorgänge mit Virgilius wohl im Auge zu behalten ist; denn wenn sie gleich eine uns entgegengesetzte Kugelseite zugaben, dachten sie sich doch im Anschluß an die wissenschaftlichen Begriffe ihrer Zeit diese Theile entweder als Wasserwüste oder als durch die Hitze bez. Kälte gänzlich unnahbares Land, so daß es dort nicht Menschen geben könnte, die unserem Geschlechte entstammt und dorthin gesiedelt wären. Sie leugnen also die Antipoden, während sie die Rundung zugeben; und diese Leugnung hat wiederum direct nicht einen religiösen Grund, sondern eine falsche wissenschaftliche Voraussetzung des Zeitalters. Man vgl. vor Allem Augustin. De civ. Dei lib. 16. c. 9: Nimis absurdum est, ut dicatur, aliquos homines ex hac in illam partem, Oceani immensitate trajecta, navigare ac pervenire potuisse, ut etiam illic ex uno primo homine genus institueretur humanum.

Es ist nicht unmöglich, daß, wie Gilbert nahelegt, der h. Vir-

gilius auf das päpstliche Schreiben hin dargelegt habe, seine Annahme von bewohnten Gegenden unter uns wolle die Einheit des Menschengeschlechtes nicht leugnen, indem Abkömmlinge Adams ja doch dorthin gedrungen sein könnten; er mag sich als sehr gelehrter Irländer hiebei vielleicht auch auf irische Mittheilungen von Seereisen nach Amerika berufen haben, wie ja solche Reisen gerade in seiner Zeit vom nördlichen Europa über Grönland bis in die Gegend von New-York unternommen wurden. G.

Aut sint ut sunt, aut non sint. Der neueste III. Band der „Beiträge zur polit., kirchl. und Cultur-Geschichte der sechs letzten Jahrhunderte", herausgegeben unter der Leitung v. Döllinger, enthält an erster Stelle „Denkwürdigkeiten des Jesuiten Julius Cordara zur Geschichte von 1740—1773". Wir kommen auf diese „Denkwürdigkeiten" noch später zurück und wollen jetzt nur mittheilen, was P. Cordara über den Ursprung des oben angeführten und oft mißdeuteten Ausspruchs sagt. Als das französische Parlament so hartnäckig und so einstimmig vom König die Vertreibung der Jesuiten verlangte, glaubte dieser einen Mittelweg gefunden zu haben, womit das Parlament zufrieden sein könnte, und er selbst sein Gewissen beruhigen möchte. Der General der Gesellschaft sollte nämlich für die Jesuiten in Frankreich und den französischen Provinzen einen eigenen Vicarius ernennen, der über dieselben alle die Vollmacht hätte, die der General in Rom über die ganze Gesellschaft besitzt. Der König beauftragte den Bischof von Laon, nachher Cardinal, mit dem General darüber zu verhandeln. Dieser berief seine Consultoren, und einstimmig ward beschlossen, daß P. Ricci sich zum Papste (Clemens XIII.) begeben, ihm die Gründe gegen solche Theilung seiner Gewalt und zuletzt der Gesellschaft selbst vorlegen, und die Sache seiner Entscheidung anheim stellen sollte. P. Cordara gibt dann in Form von Fragen einige der Gründe an, welche die Consultoren gegen den Vorschlag des Königs vorbrachten, und schließt diesen seinen Bericht mit den Worten: „Haec privatim inter patres jactata Riccius ad Pontificem detulit, qui (quibus)[1]) rebus omnibus pensitatis ad extremum praecise rejiciendum regis postulatum putans in illam erupit vocem: Aut sint ut sunt, aut non sint. Et idipsum Riccius ad legatum retulit, quo omnis illa tractatio abrupta finitaque est" (Beiträge, III. 34 f.). Nach Cordara ist also der berühmte Ausspruch nicht von P. Ricci, dem General der Gesellschaft Jesu, sondern von Papst Clemens XIII. und enthält zunächst nur eine Abweisung der für die Jesuiten in Frankreich vorgeschlagenen Aenderungen. (Will man mit dem Herausgeber „quibus" lesen und den Ausspruch auf Ricci beziehen, so erscheint es sonderbar, daß von der Rück-

[1] In dem veröffentlichten Texte steht quibus statt qui; das ist aber offenbar falsch.

ußerung des Papstes nichts gemeldet wird und daß vor quibus rebus icht Punkt gesetzt ist; auch müßte in diesem Falle zur Vermeidung on Zweideutigkeit das Subjekt Riccius im ersten und nicht erst im weiten Satze genannt werden, und das Wort rebus würde als überlüssig entfallen.) K.

Ein literarisches Denkmal für St. Zeno von Verona kann man mit Fug die neue prächtige Ausgabe nennen, welche der gelehrte Canonicus Graf Carl Giuliari, als Vorstand der Veroneser Kapitelsbibliothek in wissenschaftlichen Kreisen seit langem rühmlich bekannt, von den Schriften des Heiligen, d. h. seinen 93 Reden, veranstaltet hat (Verona F. Colombari 1883, 360 S., Kleinfolio). Sowohl an kritischer Sorgfalt der Behandlung des Textes, als an theologischer und historischer Verwerthung desselben in den beigegebenen Dissertationen läßt die vom Autor mit sichtbarer Liebe zu seinem Landesheiligen durchgeführte Arbeit Nichts zu wünschen übrig. Sie wird ohne Zweifel dazu beitragen, daß dieser Kirchenvater mit seinen reichen Schätzen von Zeugnissen für die Dogmatik, besonders für die Trinitätslehre gegenüber dem Arianismus, und mit seinen vielfachen, oft überraschend klaren Mittheilungen über die alte Kirchendisciplin, z. B. betreffs der Taufe und der Beichte, mehr als es bisher geschehen, benützt werde. Sein Alter verleiht ihm ohnehin das größte Interesse, da er, Bischof von Verona seit 362, noch in die Jahre vor der durch Ambrosius, Augustinus, Hieronymus u. s. w. vertretenen Blüthe der patristischen Literatur zurückreicht. In seinen Reden, die klassischen Anflug und eine tüchtige griechische Bildung aufweisen, spiegelt sich ebenso der Kampf mit dem unter Julian neu aufgelebten Heidenthume und seinen Verona noch umgebenden Tempeln, wie die friedliche Mission der Kirche im Unterricht der Täuflinge und der Ernährung des hungernden Volkes. — Wir freuen uns um so mehr über dieses von einem Geistlichen errichtete literarische Denkmal eines der heiligen Schriftsteller, die im besten Sinne unsere sind, als man sich in letzter Zeit leider immer mehr gewöhnen mußte, daß die Bearbeitung und Herausgabe patristischer Werke durch neutrale gelehrte Gesellschaften in die Hand genommen wurde. Giuliari läßt sich durch diese nicht einmal in dem philologischen Apparat übertreffen (vgl. Proleg. c. VIII: De S. Zenonis philologia, und Index III: Glossarium Zenonianum); die Ausstattung ist reicher und geschmackvoller, als man sie sonst bei solchen Editionen durchweg antrifft. An Handschriften wurden vier benützt, die den Ballerini bei der ihrigen noch unbekannt waren, 3 Codd. des XV. Jahrhunderts aus Verona, Parma und Venedig, vor Allem aber der dem IX—X. Jahrhundert angehörige Cod. der Capitelsbibliothek von Pistoja, der älteste unter den bisher aufgefundenen. G.

„Martin Luther" von G. Evers. Wir entbehren noch immer einer ausführlichen, vollständigen, allen Anforderungen der Wissenschaft

entsprechenden Biographie Luthers aus katholischer Feder. Dieser Mangel macht sich im Hinblick auf die besondere Aufmerksamkeit, welche die Person Luthers gegenwärtig in Anspruch nimmt, doppelt fühlbar. Um so willkommener muß es uns erscheinen, daß Herr Evers, durch seine Conversionsschrift „Katholisch oder protestantisch" und eine kleinere mehr populäre Schrift verwandten Inhaltes als eifriger Lutherforscher bereits bekannt, es unternommen hat, wenn auch nicht eine vollständige Biographie des „Reformators", doch wenigstens eingehendere Skizzen zu liefern, unter dem Titel: „Martin Luther. Lebens- und Charakterbild von ihm selbst gezeichnet in seinen eigenen Schriften und Correspondenzen" (Mainz, Kirchheim). Das erste nun vorliegende Heft behandelt, seiner besondern Ueberschrift „Die Herausforderung" entsprechend, die erste Vorbereitung des tragischen Kampfes, namentlich die Grundlehre Luthers im J. 1516 und den Ablaßstreit. Eine eingehendere Charakteristik können wir vor Vollendung des Werkes nicht geben. Selbstverständlich lag dem Verf. daran, vorzüglich jene Momente hervorzuheben, die geeignet sind, den Anspruch Luthers auf eine besondere göttliche Mission in das rechte Licht zu stellen. Die Aufdeckung des wahren Sachverhaltes lag ihm dabei mehr am Herzen, als schonende Rücksichten. Doch kann man im Allgemeinen nicht sagen, daß er letztere zu sehr verletzt, oder nicht die erforderliche Objectivität bewahrt habe. „Der Mann hat mir selbst gesessen, und ich war meinerseits redlich bemüht, ihn mit seinem eigenen Pinsel sich porträtiren zu lassen" (Vorwort). Wenn also das Bild nicht sehr günstig für Luther ausfiel, so ist dies nicht Schuld des Verfassers. Wir glauben, daß das Werk überaus geeignet sein werde, das Interesse des großen Publicums, für das es berechnet ist, zu fesseln. Das zweite Heft ist unter der Presse; mögen die übrigen fünf Hefte, die noch folgen sollen, recht bald erscheinen. W.

Corrigenda.

Seite 561 Zeile 8 von oben lies Mecklenburg statt Mislenburg.
„ 562 „ 14 „ unten „ secum statt verum.

Abhandlungen.

ilosophisch-theologische Erwägungen über den Formalgrund der Gotteskindschaft[1]).

Von Theod. Granderath S. J.

In unsern frühern Aufsätzen, Jahrgang V. S. 283 ff. VII. 492 ff., haben wir die Controverse über den Formalgrund der otteskindschaft nach dem Tridentinum geprüft. Die Lehre des ncils, daß die geschaffene Gnade der einzige Formalgrund der Rechtigung sei, enthält, so sahen wir auch die Lehre, daß sie ebenso die zige Formalursache der Gotteskindschaft, und daß die unerschaffene

[1]) Die Leser werden damit einverstanden sein, daß ich, anstatt mich noch weiter direkt gegen Scheeben's Kritik zu vertheidigen, den in Aussicht gestellten dritten Theil von meiner Arbeit ablöse und als selbständigen Aufsatz behandele. Unter den Ausführungen Sch.'s berücksichtige ich nur diejenigen, welche mit unserem Gegenstande sich unmittelbar berühren und zur Sicherstellung unseres Resultates berücksichtigt werden müssen. Der Hauptangriff, den ich noch abzuwehren hatte, ist gegen das von mir aufgestellte Prinzip gerichtet, daß der Begriff der Gotteskindschaft ausschließlich ein durch Mittheilung einer Natur begründetes Verhältniß umfasse. Auf diesen folgt die Antwort gleich im ersten Theile. — Bei Citaten citire ich wieder das 3. Buch der Dogm. Sch.'s nach den Randnummern, seinen Aufsatz im „Katholik" nach den Seitenzahlen. Zu meinem vorigen Aufsatze bemerke ich nachträglich: In einer Note auf S. 527 habe ich gegen Scheeben den Vorwurf erhoben, daß er trotz meiner gegentheiligen Erklärungen mir die einer Häresie

Gnade aus dieser Formalursache auszuschließen sei. Zu demselben Resultate gelangen wir, wenn wir die Controverse in Zusammenhang mit dem organischen Ganzen der theologischen und philosophischen Doktrinen bringen, so weit diese für unsere Frage Bedeutung haben. Wenn die eine der controvertirten Ansichten sich ganz natürlich und ohne Zwang diesem Organismus einfügt, ja aus demselben als ein organisches Glied des Ganzen herauswächst, die andere dagegen sich gegen die Einfügung sträubt und von dem Organismus als ihm heterogen ausgeschlossen wird, so ist die Controverse zu Gunsten der erstern entschieden.

An erster Stelle werden wir das philosophische Prinzip darlegen, von welchem wir bei unserer Untersuchung ausgehen, nämlich, daß die Beziehung der eigentlichen Sohnschaft sich auf die vom Vater durch Zeugung erhaltene Natur gründe, und im Anschlusse an diese Ausführung werden wir zugleich zeigen, daß dieses Prinzip auch bei der Untersuchung über den Formalgrund unserer Gottessohnschaft analog anzuwenden sei. An zweiter Stelle wollen wir dann diesem Prinzipe gemäß untersuchen, ob die geschaffene oder die unerschaffene Gnade, oder ob vielleicht beide zusammen als Formalprinzip unserer Gotteskindschaft betrachtet werden müssen; und wenn sich herausstellt, daß die geschaffene Gnade allein als Formalprinzip unserer Gotteskindschaft gelten müsse, fügen wir an dritter Stelle zur Ergänzung noch einige Bemerkungen hinzu über die Stelle, welche die unerschaffene Gnade in unserm Gnadenleben behauptet.

I.

1. Beschränken wir uns vorab auf den Begriff der eigentlichen Sohnschaft, und untersuchen wir, ob wir mit Recht von

so nahe Ansicht zuschreibe, daß der hl. Geist nicht selbst bei der Rechtfertigung geschenkt werde. Das Sätzchen („Kath." S. 170 unten): „Er thut also in Wirklichkeit das Zweite", d. h. „G. leugnet also, daß derartige Momente (Einwohnung u. s. w.) denkbar und wirklich seien", dieses Sätzchen kann nun, wie ich bei erneuerter Prüfung der Stelle sehe, dem Zusammenhange nach so verstanden werden, daß es mir nicht eine wirkliche Leugnung der substantiellen Gnade zuschreibt, sondern nur besagt, ich würde bei consequenter Durchführung meines Gedankens zu dieser Leugnung gedrängt und ohne Zweifel hat Sch. nur dies sagen wollen. Ich nehme deßhalb meinen Vorwurf zurück.

dieſer Beziehung ſagen, daß ſie ſich gründe auf eine vom Vater durch Zeugung erhaltene Natur.

Sohnſein beſagt ein gewiſſes Verhältniß einer Perſon zu einer andern, des Sohnes zum Vater. — In dieſes Verhältniß der Sohnſchaft tritt eine Perſon zur andern dadurch, daß ſie von dieſer gezeugt wird. Dies iſt weſentlich und dies genügt zur Conſtitution jenes Verhältniſſes. Die Frage, wer der Vater einer Perſon ſei, iſt ja gleichlautend mit der Frage, wer ſie gezeugt. Auch der Sprachgebrauch beweist dies, namentlich im Lateiniſchen, nach welchem genitor, genitrix, parens gleichbedeutend iſt mit pater, mater, und genitus, natus gleichbedeutend mit filius. Ebenſo iſt bei den Theologen die Frage, warum die zweite Perſon und nicht die dritte Perſon in Gott Sohn ſei, identiſch mit der Frage, warum die Produktion der zweiten eine Zeugung ſei, nicht aber die der dritten. — Es iſt klar, daß das Geſagte ſachlich intakt bleibt, wenn man die Ausdrücke ſo modificirt, daß es auf beide Geſchlechter, auf Sohnſchaft und Tochterſchaft anwendbar iſt, was wir der Kürze wegen unterlaſſen haben. Ebenſo haben wir keinen Unterſchied zwiſchen der väterlichen und der mütterlichen Zeugung gemacht. — Sohn (Tochter) einer Perſon (des Vaters oder der Mutter) iſt alſo diejenige Perſon, welche von jener (durch väterliche oder mütterliche Zeugung) gezeugt iſt.

Zur genauern Kenntniß der Natur dieſes Verhältniſſes iſt es alſo nothwendig, zu wiſſen, was Zeugung iſt. Dasjenige, was eine Perſon einer andern durch Zeugung derſelben mittheilt, dieſes iſt auch dasjenige, kraft deſſen die letztere zu jener im Verhältniſſe der Sohnſchaft ſteht. Denn von ihr gezeugt und ihr Sohn ſein, iſt ja nach dem Geſagten identiſch.

Die Definition der Zeugung nun, welche von Ariſtoteles herſtammend, Jahrhunderte hindurch in den Schulen der Theologen die Herrſchaft behauptet, iſt der Natur wahrhaft abgelauſcht, wie die Erklärung, welche die Theologen von ihr geben, zeigt. Der hl. Thomas gibt uns die Entwicklung dieſes Begriffes in dem bekannten Artikel[1]), in welchem er nachweist, daß der Ausgang des Logos eine eigentliche Zeugung ſei. Zeugung im Allgemeinen, ſo beginnt er, kann bei materiellen Dingen genannt werden jeder Ueber-

[1]) I. q. 27. a. 2.

gang vom Nichtsein zum Sein. So kann man sagen, daß durch Reibung Feuer gezeugt (lat. generatur, deutsch besser: erzeugt) wird. Aber im eigentlichen Sinne ist dieses Wort nur auf den Ursprung lebender Wesen anwendbar, und zwar bezeichnet es den Ursprung eines lebenden Wesens aus einem lebenden Wesen: origo viventis a principio vivente conjuncto[1]), weßhalb der Ursprung Adams, welcher nicht aus Gott hervorging, schon aus diesem Grunde keine Zeugung genannt werden kann; er wurde aus Nichts erschaffen. Wir nannten also schon drei oder vier Momente, welche im Begriffe der Zeugung enthalten sind: sie ist ein Ursprung, und zwar der Ursprung eines lebenden Wesens von einem lebenden Wesen, und zwar ein solcher, durch welchen das gezeugte Wesen kraft eines aus dem zeugenden Wesen empfangenen Seins (von Ewigkeit) ist, oder (in der Zeit) zu sein beginnt. Aber der Begriff der Zeugung ist damit noch nicht erschöpft. Nicht jedes lebende Wesen, welches, aus einem lebenden Wesen hervorgehend, als lebendes Wesen existirt oder zu sein beginnt, wird damit gezeugt. Hören wir den hl. Thomas: „Non tamen omne hujusmodi dicitur genitum, sed proprie, quod procedit secundum rationem similitudinis". Das Gezeugte muß aus dem Zeugenden hervorgehen als ein dem zeugenden Prinzip ähnliches Wesen. Aber nicht jede Aehnlichkeit genügt. „Nam vermes, qui generantur ex animalibus non habent rationem generationis et filiationis, licet sit similitudo secundum genus; sed requiritur ad rationem talis generationis, quod procedat secundum rationem similitudinis in natura ejusdem speciei, sicut homo procedit ab homine et equus ab equo". Das Gezeugte muß also hervorgehen als ein Wesen derselben Art, es muß darin seinem Prinzip ähnlich sein, daß es (spezifisch oder numerisch) dieselbe Natur mit ihm hat; und zwar genügt es nicht, daß es aus jenem hervorgeht und ihm ähnlich ist in der Natur, es muß hervorgehen secundum hanc rationem similitudinis, die Begründung der wesenhaften Aehnlichkeit im Terminus ist dasjenige, worauf die Zeugung als solche formell hinzielt.

[1]) So wird dieses Moment in der Definition gewöhnlich erklärt; die Wirceburgenses (De Deo Trino n. 374) verstehen dasselbe von der Verbindung der sich ergänzenden beiden Prinzipien bei der materiellen Zeugung.

Freilich ist die Zeugung ein Ausgang eines lebenden Wesens aus der Substanz eines lebenden Wesens; aber das eigentlich Charakteristische der Zeugung als solcher ist dies, daß das Gezeugte „generatur in similitudinem generantis“ [1]). Obgleich der hl. Geist ebensowohl wie der Sohn von seinem Prinzip die diesem eigene Natur empfangen, so hat er sie doch nicht durch einen Akt empfangen, dessen Terminus formell ein dem Prinzip ähnliches Produkt als solches wäre, und somit ist diese Produktion keine Zeugung [2]). Er hat die göttliche Natur, weil er ein immanentes Produkt eines Aktes in Gott ist; ein solches kann nur eine göttliche Person, der Inhaber der göttlichen Natur, sein, und darum ist er auch seinem Prinzip ähnlich in der Natur. Der Sohn dagegen ist hervorgebracht durch jenen Akt, dessen spezifische Tendenz auf die Assimilation des Produktes mit dem Prinzip geht, durch den Erkenntnißakt. Wie diese geoffenbarten Wahrheiten mit dem zu erklärenden Theile der Definition in trefflicher Harmonie stehen, so harmonirt mit ihm auch vortrefflich die natürliche Wahrheit, daß bei Geschöpfen der Zweck der Zeugung die Erhaltung (und Verbreitung) der Art des zeugungsfähigen Wesens ist. Letzteres unterliegt dem Gesetze des Todes. Es soll aber fortbestehen. Darum hat es die Fähigkeit erhalten, aus seiner Substanz Wesen hervorzubringen, welche die gleiche Natur mit ihm haben und, als Wesen derselben Art, seinen Platz einnehmen und so die Lücke ausfüllen, welche durch seinen Tod entsteht. Der Zeugungsakt ist also seiner Natur nach ein Akt der Assimilation. Daher das Axiom der Scholastiker: „De ratione generantis est, quod generat sibi simile secundum formam“ [3]). Indem das Prinzip der Zeugung den Terminus in den Besitz seiner Natur setzt, assimilirt es sich denselben und constituirt in ihm ein Wesen derselben Art. Zur eigentlichen Zeugung ist weder erforderlich, daß die mitgetheilte

[1]) Cf. Thom. Summa theol. III. q. 32. a. 3. Contra gent. IV. cp. 11.

[2]) So beantwortet die Mehrzahl der Theologen mit dem hl. Thomas bekanntlich die schwierige Frage, warum die Produktion der dritten Person keine Zeugung ist, während die der zweiten eine solche ist. Man mag eine andere Lösung der Schwierigkeit vorziehen oder die gegebene vervollständigen (s. Suarez, De Deo Trino l. XI. cp. 5. n. 16 sqq.); aber man darf nicht den angegebenen Unterschied außer Acht lassen.

[3]) Thom. S. I. q. 33. a. 2. ad 4.

Natur hervorgebracht wird, wie aus dem Dogma der ewigen Zeugung erhellt, noch, daß die Person zuerst constituirt wird, wie wir aus dem Dogma der zeitlichen Zeugung des Logos wissen. Sie besteht in einer Mittheilung der Natur an eine Person (resp. Hypostase).

Da also die Sohnschaft ein gewisses Verhältniß einer Person zur andern besagt, da eine Person zur andern in dieses Verhältniß dadurch tritt, daß sie von dieser gezeugt wird, da von einer andern Person gezeugt werden nichts Anderes ist, als von der andern ihre Natur in der erklärten Weise empfangen — so bedeutet der Satz: die eine Person ist Sohn einer andern, nichts Anderes, als, die eine Person steht neben der andern als eine solche da, welche die Natur derselben durch Zeugung empfangen; die Beziehung der Sohnschaft gründet sich also auf die durch Zeugung empfangene Natur, q. e. d. — Diese Wahrheit ist keine „Denkformel", welche den Geist behindert, sondern ein Leitstern, aus welchem ihm die Weisheit von Jahrhunderten entgegenleuchtet.

Scheeben tadelt es („Kath." S. 169), daß ich die Eigenart jener Beziehung der Sohnschaft nicht erklärt. Nach ihm besteht das Kindsein in einer gewissen Einheit des Kindes mit dem Vater[1]), diese E. ist nicht nur eine Einheit der Gleichförmigkeit, sondern

[1]) Scheeben führt hier den hl. Thomas an, welcher unsere Adoptivkindschaft (III. q. 23. a. 3.) in einer Theilnahme an der Einheit des Logos mit dem Vater bestehen lasse. Man achte aber auf den Zusatz: „quod fit gratia et charitate". Der hl. Thomas führt die eigentliche Sohnschaft überhaupt auf eine naturhafte Assimilation des Sohnes mit dem Vater zurück, welche im Sohne Gottes, der nicht nur dieselbe Natur mit dem Vater in specie, sondern in individuo besitze, die höchste Vollkommenheit habe. Unsere Adoptivsohnschaft führt er auf die geschaffene Gnade zurück, durch welche wir Gott verähnlicht werden. Aus zahlreichen Stellen vgl. beispielsweise ib. q. 32. a. 3.: „si perfecta sit similitudo, erit perfecta filiatio tam in divinis, quam in humanis; si autem sit similitudo imperfecta, erit etiam filiatio imperfecta; sicut in homine est quaedam similitudo Dei imperfecta ... in quantum recreatus est secundum similitudinem gratiae; et ideo ... potest homo dici filius Dei ... quia est ei assimilatus per gratiam. — Ad secundum dicendum, quod homines, qui spiritualiter formantur a Spiritu s., non possunt dici secundum perfectam rationem filiationis: et ideo dictuntur filii Dei secundum filiationem imperfectam, quae est secundum similitudinem gratiae".

zugleich des ſubſtantiellen Zuſammenhanges, und, bei dem Sohne Gottes, der weſenhaften Inexiſtenz des Vaters im Sohne.

Iſt die Eigenart jener Relation zu erklären, ſo möchte ich lieber darauf aufmerkſam machen, daß der Sohn ſich zum Vater verhält, wie ein weſenhaftes Bild zum Urbilde, was indeſſen mit Scheebens Erklärung materiell ungefähr zuſammenfällt. Der Sohn iſt das Weſensbild des Vaters; der Sohn Gottes wird ja in der Offenbarung auch geradezu imago Patris genannt. Zum Bilde nämlich gehört zunächſt Aehnlichkeit mit dem Urbilde; der Sohn iſt ähnlich dem Vater ſeiner Natur nach. Aehnlichkeit allein aber genügt nicht; ein Ei, ſagt der hl. Auguſtinus, iſt nicht ein Bild eines andern Eies, wie ähnlich es ihm auch iſt; und, wenn von zwei vollkommen ähnlichen Menſchen der eine dem Maler ſitzt, ſo wird das Gemälde nicht das Bild des andern. Damit ein Ding, welches einem andern durch innere oder äußere Aehnlichkeit entſpricht, als Bild des andern bezeichnet werden könne, muß es ſich zu dieſem verhalten, wie das Nachbild zum Urbilde. Das Urbild verleiht dem Abbilde jenes Sein, — ſei dies etwas Aeußerliches, wie Geſtalt und Farbe, oder etwas Innerliches, wie die Natur, — in welchem beide übereinkommen, durch welches ſie ſich ähnlich ſind, es iſt die causa exemplaris oder formalis externa. Beim künſtlichen Bilde, z. B. einem Gemälde, iſt es die bewußte Abſicht des Künſtlers, des Malers, das Bild dem ſinnlich oder geiſtig geſchauten Urbilde zu conformiren; beim natürlichen Bilde iſt der Akt ſeiner Natur nach ein Aſſimilationsakt. Dies gilt nun von der Zeugung, wie wir geſehen. Der Sohn iſt alſo dem Vater ſeinem Weſen nach nicht nur gleichförmig, ſondern er iſt ſein Weſensbild. In ihm erkennt der Vater ſein anderes Ich, und lebt der menſchliche Vater nach ſeinem Tode fort, weßhalb der Sohn auch naturgemäß der Erbe ſeiner Hinterlaſſenſchaft iſt. — Hiermit wird der ſubſtantielle Zuſammenhang zwiſchen Vater und Sohn nicht geleugnet, ſondern behauptet. Die Natur, durch welche der Sohn Gottes ſeinem Vater ähnlich iſt, iſt individuell dieſelbe, in welcher auch der Vater ſubſiſtirt, der ſie ihm mittheilt, ohne ſie ſelbſt zu verlieren; und darum beſteht hier ein vollkommener ſubſtantieller Zuſammenhang zwiſchen Beiden, und Inexiſtenz des Vaters im Sohne und umgekehrt. Die Natur, durch welche ein menſchlicher Sohn ſeinem Vater ähnlich iſt, hat ſich aus einem aus der Sub-

ſtanz des Vaters empfangenen Samen entwickelt, und darum kann man auch hier von einem gewiſſen ſubſtantiellen Zuſammenhange ſprechen. Urſprung *aus* der Subſtanz des Zeugenden iſt ja für die eigentliche Zeugung weſentlich, und darum auch irgend ein ſubſtantieller Zuſammenhang für die eigentliche Sohnſchaft. Dieſer Zuſammenhang wird durch *dasſelbe* hergeſtellt, wodurch die Ebenbildlichkeit bewirkt wird, durch die empfangene Natur. Beides iſt als etwas für die Sohnſchaft Weſentliches bezeichnet, wenn ich ſage, daß die Sohnſchaft ſich gründe auf die vom Vater durch Zeugung erhaltene Natur.

Dieſe Formel beſagt Alles, was zur Sohnſchaft nothwendig iſt und enthält Nichts, was überflüſſig wäre. Was der Sohn vom Vater erhalten muß, um deſſen Sohn zu ſein, iſt die Natur des Vaters, weiter Nichts. Durch dieſe iſt er ſowohl dem Vater gleichförmig, wie ſubſtantiell mit ihm verbunden. Um aber Sohn zu ſein, genügt es nicht, dieſe Natur vom Vater erhalten zu haben; ſie muß in einer beſtimmten Weiſe empfangen ſein, nämlich durch Zeugung. Was dieſer Ausdruck beſagt, iſt erklärt. Wir können alſo nunmehr kurz ſagen, daß die Sohnſchaft ſich gründe auf die vom Vater durch Zeugung erhaltene Natur. — Dagegen glaube ich nicht, daß das Weſen der Sohnſchaft vollkommen ausgedrückt iſt, wenn man ſagt, es beſage Gleichförmigkeit und ſubſtantiellen Zuſammenhang. Es genügt nicht Gleichförmigkeit (muß heißen Ebenbildlichkeit) *und* ſubſtantieller Zuſammenhang, ſondern es iſt *weſentlich* für die Sohnſchaft, daß durch eben jene Subſtanz, welche den ſubſtantiellen Zuſammenhang herſtellt, auch die Gleichförmigkeit bewirkt wird. Ferner beſagt der Ausdruck Subſtanz indeterminirt ſowohl Perſon (Hypoſtaſe), wie Natur. Die Subſtanz aber, welche vom Vater dem Sohne mitgetheilt wird, iſt die Subſtanz, inſofern ſie *Natur* iſt. Die *Perſon* empfängt ſie, und empfängt ſie *von der Perſon*, und empfängt ſie, um durch ſie, als durch etwas *ihr Angehöriges*, ein Weſen einer beſtimmten Art zu ſein oder zu werden. Sie empfängt alſo jenes ſubſtanzielle Sein, inſofern es *Natur* iſt. Wir bleiben alſo bei dem Prinzip: *Die durch Zeugung empfangene Natur iſt der Formalgrund der Sohnſchaft.*

2. Gehen wir nun an die Unterſuchung der zweiten Frage, ob nämlich dieſes Prinzip auch angewendet werden könne und müſſe

ſ unſere übernatürliche Adoptivſohnſchaft. Wenn dies zu ahen iſt, ſo folgt, daß unſere Controverſe über den Formalgrund ſerer Gotteskindſchaft ſich um die Frage drehe, ob die geſchaffene er die unerſchaffene Gnade die durch unſere Zeugung aus Gott jaltene Natur ſei, was wir früher (V. S. 287) behauptet haben.

Bei der Rechtfertigung wird der Menſch Sohn Gottes. Es ıt wenige Wahrheiten, welche in den Offenbarungsquellen mit lchem Nachdruck hervorgehoben werden, wie dieſe[1]). Ausdrücklich ird betont, daß der Gerechte nicht nur Gottes Sohn genannt erde, ſondern es auch ſei, und zwar wird er Sohn, nicht durch ne bloß äußerliche Adoption, ſondern durch eine innere Erneuerung, ırch ein ihm mitgetheiltes, ihn innerlich umgeſtaltendes, ihm an-höriges Sein. Wenn nun einerſeits eine Perſon Sohn einer ıdern iſt durch ihre von dieſer durch Zeugung erhaltene Natur, ıd es andererſeits feſtſteht, daß der Gerechte durch ein ihm mit-theiltes Sein Sohn Gottes wird, muß nicht dieſes Sein, welches ı zum Sohne Gottes in analogem Sinne macht, in ihm auch ıalog der Natur entſprechen, durch welche eine Perſon natürlicher ohn einer andern iſt?

Ferner wird die Rechtfertigung in Schrift und Tradition con-ınt als eine Zeugung des Menſchen durch Gott dargeſtellt. So ufig und mit ſolchem Nachdruck kehrt dieſe Bezeichnung wieder, aß, wie Scheeben (n. 844) mit Recht hervorhebt, der Begriff der eugung in möglichſt vollem Sinne auf die Rechtfertigung anzu-enden iſt. Sie iſt alſo ein ganz entſprechendes Analogon der eugung. Was geſchieht nun bei der Zeugung? In ihr theilt, ie wir geſehen, das Prinzip der Zeugung dem Terminus der eugung ſeine Natur in der oben dargelegten Weiſe mit. Wenn ım unſere Rechtfertigung ein Analogon der Zeugung iſt, muß ſie icht darin beſtehen, daß uns entweder die Natur Gottes nach nalogie der Zeugung, oder ein Analogon der göttlichen Natur itgetheilt wird?

Einerſeits ſteht es feſt, daß das eigentliche Sohnſein in ner vom Vater durch Zeugung erhaltenen Natur begründet iſt, nd daß die eigentliche Zeugung die Mittheilung der Natur an n Terminus beſagt, und andererſeits ſteht es feſt, daß der Gerechte

[1]) Vgl. Scheeben n. 654 ff.

zum Sohne Gottes nicht nur äußerlich angenommen, sondern durch Empfang eines Seins innerlich umgestaltet wird, und daß diese Umgestaltung eine Zeugung ist —; hieraus müßten wir, wenn auch sonst Nichts bekannt wäre über die Theilnahme an der Gottesnatur, zu welcher der Gerechte berufen wird, auf eine solche Theilnahme a priori schließen und jenes von ihm empfangene Sein als eine durch Zeugung empfangene göttliche Natur des Adoptivsohnes Gottes bezeichnen, die Natur verstanden im Gegensatze zur Person. Nun ist es aber auch anderweitig bekannt, daß der Gerechte in der That irgendwie der Natur Gottes theilhaft wird, mag man die geschaffene oder die unerschaffene Gnade als eine solche Natur betrachten, — denn wir wollen dem Resultate unserer Untersuchung nicht vorgreifen. Wie kann, wenn man alle diese Wahrheiten zu einem harmonischen Systeme vereinigt, ein Zweifel darüber bleiben, daß jenes, bei unserer Zeugung aus Gott empfangene und uns zu Söhnen Gottes constituirende, Sein, *insoferne* das Prinzip unserer Gotteskindschaft ist, als es der göttlichen *Natur* entspricht, durch deren Mittheilung der wahre Sohn Gottes bei seiner eigentlichen Zeugung zum Sohne Gottes wird?

Dieser Satz, so glaube ich, muß auf beiden Seiten unserer Controverse festgehalten werden. In der That wird er auf beiden gelehrt. Nachdem der hl. Thomas (I. II^{ae}. q. 110. a. 3.) gezeigt, daß außer den Tugenden ein übernatürliches Sein im Gerechten angenommen werden müsse, welches der *Natur* Gottes entspreche, fügt er hinzu: „et secundum acceptionem *hujusmodi naturae* dicimur regenerari in filios Dei". Lessius stimmt mit dem hl. Thomas überein in der Lehre, daß wir durch Empfang der göttlichen *Natur* Söhne Gottes werden, applicirt dann aber im Gegensatze zum hl. Thomas dieses Prinzip auf die *unerschaffene* Gnade. „Filius constituitur per communionem ejusdem *naturae*", wiederholt er so oft[1]) mit Bezug auf unsere Adoptivkindschaft, und darum will er nicht, daß sie durch Empfang der geschaffenen Gnade, sondern, wie wir später zeigen müssen, durch den Empfang der unerschaffenen constituirt wird, insofern diese eben dieselbe göttliche *Natur* ist, *durch deren Empfang* der Logos der wahre Sohn Gottes ist.

[1]) De Perf. div l. XII. cp. 11. n. 75. — Append. not. I. — De summo bono II. cp. 1. n. 4.

In der That, steht es einmal fest, daß die natürliche Sohnschaft ihren Formalgrund in der vom Zeugenden empfangenen ihm eigenthümlichen Natur und nur in ihr hat, so muß man, wenn dies überhaupt angeht, auch unsere Gotteskindschaft auf eine von Gott empfangene Natur und zwar auf sie allein zurückführen. Denn es ist einer der obersten Grundsätze der Theologie, „daß die Ausdrücke der Offenbarung, so lange es angeht, in ihrem natürlichen und vollen Sinne verstanden werden müssen", und es ist nicht ein willkürliches Verfahren, wenn man die in denselben niedergelegten Wahrheiten möglichst strenge nach ihrem natürlichen Sinne erklärt; willkürlich ist es, nach eigenem Gutdünken mit Umgehung des natürlichen Sinnes, sich selbst einen Sinn zurechtzulegen; ebenso ist es ein allgemein als berechtigt anerkanntes Verfahren der Theologen, übernatürliche Verhältnisse nach Analogie der natürlichen zu erklären. Scheeben bringt diese Prinzipien in der ergiebigsten Weise zur Anwendung, z. B. in seiner Beweisführung für die Verschiedenheit der heiligmachenden Gnade von der Tugend der Liebe (n. 799 ff.), wo er das erste Prinzip auch ausdrücklich in den von mir gegebenen Worten ausspricht (n. 805). Und nun bezeichnet es Scheeben (Vorr. IX) als eine rein willkürliche und resp. sogar objectiv verwegene Voraussetzung, „daß der Begriff der Kindschaft in seiner theologischen Fassung[1]) ausschließlich ein formell durch Mittheilung

[1]) Der Begriff Kindschaft kann Verschiedenes bedeuten. Was ich voraussetze, ist dies, daß die Adoptivkindschaft schlechthin nach theologischer Auffassung jenes Verhältniß ist, welches sich auf unsere Zeugung aus Gott als solche gründet, und daß die Begriffe „von Gott gezeugt" und „Gottes Sohn sein" sich decken. Hieraus folgere ich nun — ich setze es nicht voraus —, daß die Kindschaft ausschließlich ein formell durch Mittheilung der eigenthümlichen Natur begründetes Verhältniß umfasse, weil eben die Zeugung, wie bewiesen, nichts anderes ist, als eine in bestimmter Weise stattfindende Mittheilung der Natur. — Obgleich Scheeben den Begriff der Zeugung bei Erklärung der Kindschaft sehr betont (n. 841 ff.), so scheint er doch manchmal die Kindschaft in einem weitern Sinne zu nehmen, und Alles in diesem Begriffe zusammenzufassen, was ein kindlich-freundschaftliches Verhältniß zwischen dem Gerechten und Gott bedeutet, mag es auch nicht unmittelbar durch Zeugung begründet werden, wie das Braut- und Tempelsein (S. 167), und hierin mag der Hauptgrund liegen, weßhalb er dem von mir so oft gebrauchten Ausdrucke „Sohnschaft" so abgeneigt ist und nur den Aus-

einer Natur begründetes Verhältniß umfasse, und daß der verwandte Begriff des consortium div. naturae nur in diesem enge begrenzten Sinne verstanden werden könne und müsse". Das letztere berührt unsere Frage nur an der Peripherie, und die mir hier zugeschriebene enge Erklärung dieses Begriffes ist keineswegs eine für das Dilemma nothwendige Voraussetzung, daß entweder die ge-

druck „Kindschaft" als berechtigt ansieht. — Was das erstere angeht, so leugne ich also nicht, daß ein kindlich-freundschaftliches Verhältniß gedacht werden kann, welches nicht im Begriffe der auf Zeugung sich gründenden Kindschaft enthalten ist, und darum auch nicht auf Mittheilung einer Natur gründet, ja daß wir auch abgesehen von unserer Zeugung aus Gott irgendwie Söhne Gottes genannt werden können. So sagt Cyrill v. Alex. an einer Stelle (De recta fide ad Theod. ep. 30), auf welche Scheeben (S. 162) hinweist, daß wir nicht nur durch Christus Söhne Gottes werden, nämlich der Gnade nach, sondern auch in ihm der Natur nach; in ihm, dem einzigen natürlichen Sohne, indem der Menschheit in ihm wegen ihrer hypostatischen Vereinigung mit dem Logos das natürliche Sohnsein mitgetheilt worden. Aber von einer solchen Sohnschaft ist in unserer Controverse nicht die Rede und überhaupt von keiner andern Kindschaft, als von jener, welche sich auf Zeugung, und zwar auf die Zeugung jedes einzelnen, nicht auf eine Verbindung mit einer andern von Gott gezeugten Person gründet.

Was nun die Ausdrücke „Kind" und „Sohn" angeht, so scheint in der That der erstere im Deutschen mit Bezug auf unsere Gotteskindschaft gebräuchlicher zu sein, als der zweite. Ob er aber den theologischen Begriff der filiatio so treffend und genau wiedergibt, wie der zweite und deßhalb in einer theolog. Abhandlung den Vorzug verdient, ist eine andere Frage. „Filiatio" besagt direkt ein Verhältniß der einen Person zur andern und zwar ein auf Zeugung begründetes Verhältniß; dasselbe besagt „Sohnsein". „Kindsein" dagegen bezeichnet, wenigstens dem jetzigen Sprachgebrauche nach, zunächst etwas Absolutes, „esse infantem", und das Verhältniß einer Person zur andern besagt es nur wie nebenbei und cum addito, und wenn das Wort „Kind", durch einen hinzutretenden Genitiv näher bestimmt, ein solches Verhältniß besagt, so drückt es bei Weitem nicht so determinirt das auf Zeugung begründete Verhältniß aus, wie das Wort „Sohn". Durch den offenbarungsmäßigen Ausdruck „filius Dei adoptivus" soll aber ein durch Zeugung begründetes Verhältniß bezeichnet werden. — Die Hauptgründe, weßhalb im Deutschen der Ausdruck „Kind Gottes" mehr Eingang gefunden, mögen praktischer Natur sein, wie z. B., weil derselbe auf beide Geschlechter paßt und somit in Predigt und Katechese geeigneter war.

haffene oder die unerschaffene Gnade die durch Zeugung empfan-
ene Natur sein müsse. In Bezug auf das erstere möchte ich aber
agen, was an dieser Voraussetzung willkürlich sei? Ist es will-
irlich, von der natürlichen Sohnschaft zu sagen, daß sie ein
erhältniß sei, welches sich auf eine durch Zeugung mitgetheilte
atur gründe? Unsere obige Entwickelung des Begriffes der Sohn-
haft und Zeugung zeigt durch äußere und innere Gründe, wie
rme diese Behauptung von Willkür ist. Es wird also willkürlich
in, die geoffenbarten Wahrheiten von unserer Gottessohnschaft und
eugung aus Gott gemäß dem natürlichen Sinne dieser Ausdrücke
u erklären? — — Nein, nur Eins kann in Frage kommen, ob
s unter den Gaben, welche wir kraft unserer Zeugung aus Gott
esitzen, wirklich ein Gnadengeschenk gebe, welches sich als eine durch
eugung empfangene göttliche Natur darstellt. Wenn dies zu be-
ahen, wenn entweder die geschaffene oder die unerschaffene Gnade
ls eine solche anzusehen ist, so ist damit die Controverse über den
ormalgrund der Gotteskindschaft entschieden, und so wird sie in
er That entschieden zu Gunsten der Ansicht, daß die geschaffene
nade der einzige Formalgrund der Gotteskindschaft ist.

Bevor ich dies zeige, sei nur noch bemerkt, daß Scheeben,
elcher mir einerseits vorwirft, den von mir entwickelten Begriff
er Sohnschaft zu rücksichtslos und consequent auf die analoge
ohnschaft angewendet zu haben, andererseits die substanzielle Gnade
n das Formalprinzip der Adoptivsohnschaft aufnehmen zu müssen
laubt, um noch eine vollere Analogie zwischen dieser und der
atürlichen Sohnschaft herzustellen (Kath. S. 167. 170). Das
etztere werden wir im Folgenden berücksichtigen.

II.

Untersuchen wir zuerst die Frage, ob die erschaffene Gnade
lles aufweist, was sie als ein vollkommen zutreffendes Analogon
iner durch Zeugung erhaltenen Natur und zwar der göttlichen
atur erscheinen läßt, und dann stellen wir dieselbe Frage in Bezug
uf die unerschaffene Gnade.

1. Die Natur eines lebenden Wesens ist jenes Sein in ihm,
elches dasselbe zu einem Wesen einer bestimmten Gattung der
ebenden Wesen macht und der Grund und die Wurzel der allen
ndividuen dieser Gattung eigenen Lebensthätigkeit ist. Die Baum-

natur ist es, welche ein Wesen zu einem Baume macht, und sie ist jenes Sein in ihm, in welchem sein vegetatives Leben wurzelt. Die Menschennatur macht ihren Inhaber zum Menschen und ist in ihm der Grund der dem Menschen eigenthümlichen Fähigkeiten und Lebensakte. Ist die geschaffene Gnade also ein solches Sein im Gerechten, welches ihn über die Sphäre der Geschöpfe, der möglichen sowohl, wie der existirenden, erhebt, welches ihn auf eine Stufe des Seins erhebt, auf welcher kein Wesen, das nicht Gott ist, auch nicht das denkbar vollkommenste, kraft seiner Natur steht, auf welche es sich kraft seiner Natur auch nicht erheben kann, m. a. W., wenn die geschaffene Gnade den Menschen auf die Stufe des göttlichen Seins selbst erhebt, und den Lebensgrund für specifisch göttliche Fähigkeiten und Lebensfunktionen repräsentirt, so besitzt er in diesem Sein nicht zwar die göttliche Natur, — denn es ist ein geschaffenes Sein —, aber doch ein Analogon der göttlichen Natur als solcher. Die geschaffene Gnade ist aber wirklich ein solches Sein im Gerechten, wie wir es soeben beschrieben haben.

Um dieses darzulegen, beginnen wir mit den zum Stande unserer Erhebung durch die Gnade gehörigen Lebensakten. Es gibt solche Lebensakte im Gerechten, für welche keine geschaffene Natur, auch nicht die denkbar vollkommenste, Grund und Boden bietet; sie sind Akte specifisch göttlichen Lebens. Am klarsten ist dies hinsichtlich des höchsten der übernatürlichen Lebensakte, der unmittelbaren Anschauung Gottes, nach welcher, als nach seinem Ziele und seiner höchsten Entwickelung, das übernatürliche Leben des Menschen überhaupt zu beurtheilen ist. Kein Wesen, Gott allein ausgenommen, kann sich mit den ihm von Natur eigenen Kräften zu einem Erkenntnißakte erschwingen, durch welchen es Gott von Angesicht zu Angesicht schaut; keiner der Engel ist hierzu im Stande, und Gott kann, kein Wesen erschaffen, welchem ein solcher Akt natürlich wäre. Nun aber ist es Glaubenslehre, daß die vernünftige Creatur über die Erkenntnißsphäre, in welcher sie sich ihrer Natur gemäß bewegt, durch übernatürliche, göttliche Hülfe erhoben und berufen ist, Gott zu sehen, wie er in sich ist. Dieser Akt ist ein specifisch göttlicher Akt. Wie es möglich ist, daß ein, von der Creatur gesetzter, und darum endlicher, Erkenntnißakt Gott selbst zum unmittelbaren Gegenstande haben kann, während sich kein endliches Wesen, wie vollkommen es auch sein mag, mit seinen natürlichen Kräften zur un-

ittelbaren Anschauung Gottes erschwingen kann, diese Frage ge-
rt nicht in den Kreis unserer Untersuchung. Wie schwierig auch
e Erklärung ist, so ist doch der Satz über jeden Zweifel erhaben,
aß der Mensch kraft seiner Erhebung zur übernatürlichen Ordnung
a jenem Akte specifisch göttlichen Lebens berufen ist. Dieser Akt
t ein Akt göttlicher Ordnung, nicht, als wäre er seinem Sein nach,
nem Akte, mit welchem Gott sich selbst erkennt, gleich, — dann
äre er unendlich und eine Substanz, auch nicht, als erfaßte er
in Objekt mit derselben Vollkommenheit, wie dieser, — dann er-
ännte er in dem unendlichen Objekte Alles, was objektiv in dem-
lben erkennbar ist, was nur für einen unendlichen Akt möglich ist,
ndern insofern ist er ein specifisch göttlicher, als er dasselbe Objekt
i demselben Lichte, als er Gott unmittelbar erfaßt, und mithin
in Erkenntnißakt ist, welcher keiner Creatur, sondern Gott allein
on Natur eigenthümlich ist.

Diesem specifisch göttlichen Akte des Menschen entspricht nun
rner eine, zu derselben Ordnung gehörige, seine geistige Sehkraft
erschärfende, Gnadenhülfe Gottes, durch welche sein Verstand über
de, geschaffenen Wesen natürliche, Erkenntnißfähigkeit erhoben wird.
iese Wahrheit ist, den Akt der Anschauung vorausgesetzt, ein
ostulat der Vernunft und sie ist außerdem definirte Glaubens-
ahrheit. Ferner, diese Gnadenhülfe ist eine habituelle Fähigkeit.
bschon eine Controverse darüber besteht, ob nicht eine äußere Ein-
irkung Gottes auf die Erkenntnißfähigkeit eines Geschöpfes absolut
nügen könne, ihm die unmittelbare Anschauung zu ermöglichen,
herrscht doch vollständige Uebereinstimmung in der Annahme,
aß das lumen gloriae, durch welches in der gegenwärtigen
rdnung die Seligen zu jenem Akte thatsächlich befähigt werden,
ne ihrer Erkenntnißfähigkeit eingesenkte, und zwar eine, ihr als
leibende Kraft verliehene, sie verklärende und der göttlichen Er-
nntnißfähigkeit assimilirende, Gnade sei[1]).

So gibt es denn in der übernatürlichen Ordnung Akte, welche
kte specifisch göttlichen Lebens sind, und Fähigkeiten für solche
ebensakte, oder specifisch göttliches Leben in actu I°. und in
tu II°. Wir haben dies hinsichtlich des höchsten übernatürlichen

[1]) Kurz und gründlich handeln hierüber Franzelin, de Deo uno, th. XVI.; Scheeben, Dogmatik, Bch. III. n. 705 ff.

Lebensaktes kurz nachgewiesen; das Gesagte gilt aber hinsichtlich unseres übernatürlichen Lebens überhaupt, und zwar nicht nur unseres Lebens im Jenseits, wo offenbar z. B. der Akt der göttlichen Liebe ebensowohl ein übernatürliches Nachbild des göttlichen Willensaktes, wie die unmittelbare Anschauung eine übernatürliche Nachahmung des göttlichen Erkenntnißaktes ist[1]), sondern auch von den übernatürlichen Akten des gegenwärtigen Lebens, welche als Vorbereitung auf jenes Leben und als Anticipation desselben zu derselben Ordnung gehören müssen. Denn „inwiefern die Bestimmung zum ewigen Leben in der visio beatifica als Endziel zugleich den Beruf zu einer thätigen Erstrebung und Erwerbung desselben enthält, ist mit jener Bestimmung der vernünftigen Creatur auch die Bestimmung zu einem wahrhaft übernatürlichen Leben in der Zeit oder in statu viae gegeben, welches in gleicher Weise, wie jenes, sowohl die Kräfte der Natur, als ihre Ansprüche übersteigt, und mithin auch über dasjenige Leben, wozu die Creatur von Haus aus befähigt und berufen ist, durchaus erhaben sein muß“[2]). Der Akt und die Tugend der übernatürlichen Liebe zu Gott ist ja beim Erdenpilger wenigstens nach der wahrscheinlichern Ansicht wesentlich ganz derselbe Akt und dieselbe Fähigkeit, womit der Selige im Himmel Gott liebt[3]). Doch, sei dem, wie ihm wolle, dieses wenigstens ist eine unbeanstandete Wahrheit, daß auch hienieden dieser Akt der göttlichen Liebe, sowie die übrigen Akte des übernatürlichen Lebens von so erhabener Art seien, daß sie auf dem Boden der reinen Natur auch der vollkommensten Geschöpfe nicht erwachsen können, daß somit diese Akte und die zu denselben befähigenden Tugenden höhere, dem specifisch göttlichen Leben angehörige, Akte und Fähigkeiten seien.

Nun entsteht die Frage: wenn denn in der That in der zur übernatürlichen Ordnung erhobenen Creatur ihre übernatürliche

---

[1]) Vgl. Scheeben a. a. O. n. 715.

[2]) Ebend. n. 723.

[3]) Cf. Thom. Ia IIae q. 67. a. 6.: „Charitas non evacuatur per gloriae perfectionem, sed eadem numero manet“. Cf. Suar. De Charitate Disp. 3. S. 3. Scheeben a. a. O. n. 716, vgl. n. 738 ff. — Lessius entscheidet sich für die entgegengesetzte Ansicht des Scotus De summo bono II. cp. 14, wo er eingehend seine Gründe hierfür entwickelt.

ebensthätigkeit eine Theilnahme am specifisch göttlichen Leben ist, nd wenn die Fähigkeiten, aus denen diese Akte hervorgehen, durch in bleibendes physisches Sein, nämlich durch die übernatürlichen Tugenden, zu übernatürlichen Nachbildern der specifisch-göttlichen Fähigkeiten verklärt werden, wird nicht vielleicht auch durch ein drittes übernatürliches physisches Sein die Substanz verklärt, damit, wie ihre Akte und Fähigkeiten, so auch die Person selbst zu einer Ordnung erhoben werde, welcher weder sie, noch ein anderes geschaffenes Wesen, wie vollkommen es auch sein mag, kraft seiner bloßen Natur angehört? Gibt es ein solches Sein wirklich in demjenigen, welcher im normalen Verhältnisse zu seinem übernatürlichen Ziele steht, so ist dasselbe oder die durch dasselbe verklärte Natur ebenso eine specifisch göttliche Natur im Menschen, wie jene Fähigkeiten und Akte Fähigkeiten und Akte specifisch göttlichen Lebens sind. Denn wie in der natürlichen Ordnung die Natur eines Wesens demselben einen Platz in einer bestimmten Gattung von Wesen anweist, so wird jenes Sein den Menschen erheben über alle Rangordnungen, welche von existirenden und möglichen Geschöpfen ihrer Natur nach gebildet werden, und ihm somit einen Platz an der Seite Gottes anweisen; und wie in der natürlichen Ordnung die Natur die Wurzel der Fähigkeiten und Lebensfunktionen ist, so repräsentirt in unserm übernatürlichen Leben jenes dritte Sein die Wurzel der übernatürlichen Fähigkeiten und Akte[1]).

[1]) Damit die heiligmachende Gnade die Natur auch insofern repräsentire, als diese die Wurzel ist, woraus die Fähigkeiten emaniren, ist es nicht nothwendig, daß die übernatürlichen Tugenden physisch aus derselben herauswachsen, es genügt, daß diese Fähigkeiten sie als eine entsprechende Adelung der Substanz der Seele erheischen, und diese hinwiederum einen Anspruch auf jene verleihe. Doch nehmen manche Theologen eine physische Emanation der Tugenden aus der heiligmachenden Gnade an nach Analogie der Emanation der natürlichen Fähigkeiten aus der Substanz der Seele, gemäß der vom hl. Thomas vorgetragenen Lehre: I. II^{ae} q. 110. a. 3; a. 4. III. q. 62. a. 2. An letzter Stelle heißt es: „Respondeo dicendum, quod gratia secundum se considerata perficit essentiam animae, in quantum participat quandam similitudinem Divini esse; et sicut ab essentia animae fluunt ejus potentiae, ita a gratia fluunt quaedam perfectiones ad potentias animae, quae dicuntur virtutes et dona, quibus potentiae perficiuntur in ordine ad suos actus".

Ein solches Sein ist aber in Wirklichkeit jene geschaffene Gnade, welche der Mensch bei der Rechtfertigung empfängt, die heiligmachende Gnade: ein geschaffenes, bleibendes, physisches Sein, dessen nächste Bestimmung es nicht ist, oder dessen Bestimmung nicht darin aufgeht[1]), ihn zu übernatürlichen Akten zu befähigen, das vielmehr die Aufgabe hat, seine Person zu einem Range zu erheben, der keinem Geschöpfe kraft seiner Natur angehört, und zu dem sich kein Geschöpf mit natürlichen Kräften erschwingen kann. Dieses Sein also, welches ihn über die Sphäre aller Wesen, die nicht Gott sind, erhebt und an die Seite Gottes stellt, als ein Gott ebenbürtiges Wesen, dieses Sein muß ebenso eine Nachahmung der Natur Gottes sein, wie die übernatürlichen Akte und Tugenden Nachbilder der Akte und Vermögen Gottes sind; es ist ein bei unserer analogen Zeugung empfangenes Analogon der göttlichen Natur.

In dieser für unsere Controverse so wichtigen Lehre haben wir glücklicherweise jene Theologen, welche in Bezug auf den Formalgrund der Gotteskindschaft eine von der unsrigen abweichende Ansicht vertreten, nicht zu Gegnern. Lessius[2]) hält die Annahme eines geschaffenen Gnadengeschenkes, durch welches wir bei der Rechtfertigung innerlich umgewandelt und erneuert werden, für unerläßlich, und zwar gibt er der Ansicht den Vorzug, daß dieses

[1]) Zu unserer Darstellung paßt die Ansicht besser, daß die heiligmachende Gnade von der Tugend der Liebe reell verschieden ist, doch können wir von der Controverse, ob beide verschieden oder identisch sind, abstrahiren. Will Jemand die Identität beider so behaupten, daß er nur ein Sein im Willen annimmt, dessen einzige Aufgabe es wäre, den Willen zu Akten übernatürlicher Liebe zu befähigen, ohne zugleich direkt die Person zu adeln, so leugnet er die heiligmachende Gnade. Wenn aber die Vertreter der Identität beider nur behaupten, daß ein und dasselbe Sein eine doppelte Aufgabe habe, einmal den Willen zu verklären, sodann die Person selbst direkt zu einer höhern Würde zu erheben, nach Art einer höhern Natur, so paßt ihre Anschauung ganz gut in den Rahmen unserer Darstellung. Jenes eine Sein ist dann ein Nachbild des einen Seins Gottes sowohl, insofern dieses Wille, wie auch, insofern es Natur Gottes ist. Wir werden indessen im Folgenden der Einfachheit wegen die Ansicht vor Augen halten, welche die wahrscheinlichere ist, nämlich jene, welche heiligmachende Gnade und Liebe unterscheidet. Das Resultat unserer Untersuchung hängt aber, wie gesagt, von dieser Controverse durchaus nicht ab.

[2]) De perfect. div. l. 12. n. 76.

adengeſchenk von der Tugend der Liebe verſchieden, und daß es
e Theilnahme an der göttlichen Weſenheit als ſolcher ſei; „denn“,
ſagt er, „wie es eine Theilnahme an den göttlichen Attributen
ibt, an der Weisheit, der Liebe, der Heiligkeit, der Gerechtigkeit,
er Barmherzigkeit Gottes, ſo nimmt man mit Recht auch eine
heilnahme an der Weſenheit Gottes als ſolcher an, inſoferne dieſe
ls das Subſtrat der Attribute gedacht wird“. Hurter, welcher
n Bezug auf den Formalgrund der Kindſchaft zu Leſſius' Anſicht
hinneigt, betont es ganz entſchieden mit Ripalda's Worten[1]), daß
die Rechtfertigungsgnade, die ſchon vorher[2]) als eine geſchaffene
bezeichnet wurde, eine Theilnahme an der göttlichen Natur ſei.
Ganz beſonders aber tritt mit größter Beſtimmtheit und Entſchieden-
heit Scheeben wiederholt für dieſe Wahrheit ein. Es folge hier
die ſchöne Stelle aus ſeinem trefflichen Nachweiſe, daß die heilig-
machende Gnade von der Tugend der Liebe verſchieden ſei: „Wenn
die Würde der Adoptivkinder Gottes und ebenſo die formell damit
gegebene Gottwohlgefälligkeit und Weihe auch als ſolche nicht bloß,
wie bei den menſchlichen Adoptivkindern etwas rein Ideelles und
Moraliſches ſein, ſondern eine reale, innere Unterlage
haben ſoll, ... dann muß die Wiedergeburt zunächſt und vor Allem
n der Mittheilung einer höhern Beſchaffenheit der Natur
ls ſolcher und zwar einer die Erhabenheit der göttlichen
Natur in ihr ausprägenden Beſchaffenheit beſtehen, wo-
urch ſie in realer Weiſe Gott ebenbürtig wird; dann muß end-
ich die Wiedergeburt vor Allem die Bedeutung und Wirkung haben,
aß der geſchaffene Geiſt in ſeinem Innerſten, im tiefſten Grunde
eines Seins und Lebens, Gott ähnlich gemacht wird und ein höheres
Sein und einen höhern Lebensgrund empfängt, vermöge deſſen er
in gottartiges Leben mit den dazu gehörigen Kräften und
kten als ſein naturgemäßes Leben beanſpruchen kann und ſo
er geborene Erbe göttlicher Seligkeit, und der geborene
Beſitzer göttlicher Tugenden wird“. (n. 800).

Wenn die geſchaffene Rechtfertigungsgnade ein ſolches Sein iſt,
ſagen wir von ihr ſicherlich nicht zu viel, wenn wir behaupten,
ß ſie Alles enthält, um allein durch ſich Formalgrund unſerer

[1]) Compend. Theol. III. n. 217. (Ed. III[a].)
[2]) Ibid. n. 192.

Kindschaft zu sein. Nichts so Erhabenes ist von unserer Kindschaft geoffenbart, zu dessen Begründung sie zu gering wäre, obgleich sie etwas Geschöpfliches ist; keine Rechte gehören zu den Privilegien unserer Kindschaft, zu deren Begründung sie nicht ausreichte; kein Moment gehört zum Formalgrunde der natürlichen Kindschaft, welches in ihr nicht sein Analogon fände. Man vergegenwärtige sich nur einmal den Gang unserer Untersuchung. Sohn eines andern wird jene Person, welche von der andern gezeugt wird; der Akt der Zeugung besagt eine Mittheilung der Natur des Zeugenden an den Gezeugten; diese durch Zeugung erhaltene Natur ist im Gezeugten der Formalgrund seiner Sohnschaft. Wenn also die Rechtfertigung eine Zeugung aus Gott ist, wenn diese Zeugung die Mittheilung einer geschaffenen Gnade an den Gezeugten besagt, wenn endlich diese dem Gezeugten mitgetheilte Gnade ein Analogon der Natur Gottes als solcher ist, was liegt dann näher, als die Annahme, daß das Verhältniß unserer analogen Sohnschaft, in welches wir kraft dieser Zeugung treten, sich auf das bei derselben empfangene Analogon der göttlichen Natur gründet? Man vergleiche zur größern Klarheit die uneigentliche Zeugung, welche bei der Taufe Statt hat, mit der eigentlichen Zeugung eines Sohnes. Bei der letztern ist das Produkt formell ein lebendes Wesen, welches mit dem Zeugenden dieselbe Natur besitzt, dieselben in dieser Natur wurzelnden Kräfte hat, dieselbe Lebensthätigkeit entfaltet. Die uneigentliche Zeugung hat nun zum Produkte nicht ein jetzt erst in die Existenz tretendes Wesen. Sie ist eine zweite Zeugung, eine Wiederzeugung eines schon einmal gezeugten Wesens. Wie dieses Wesen in der ersten Zeugung die Natur mit den in ihr wurzelnden Vermögen eines Menschen erhielt, und somit ein menschliches Wesen wurde, so empfängt es in der zweiten Zeugung die Natur und die in ihr wurzelnden Vermögen Gottes, und wird ein göttlich lebendes Wesen. Quod natum est ex carne, caro est, quod natum est ex Spiritu, Spiritus est (Joh. 3). Welche diese Akte, diese Vermögen sind, und welche diese Natur ist, haben wir gesehen. Mit dieser Natur, der geschaffenen Gnade, kommt das übernatürliche Sein dieses neugezeugten Wesens zum Abschluß. Was noch hinzutritt, die unerschaffene Gnade, ist nicht, wie wir später noch genauer sehen werden, etwas dieses Wesen Informirendes, das ihm ein neues Sein verliehe, nicht Etwas, welches ihm nach Art einer

atur angehörte. Ferner vergleichen wir diese Neuzeugung passend it der Zeugung des Logos durch die allerseligste Jungfrau, da diese beiden Zeugungen darin übereinkommen, daß in beiden eine on vorher existirende Person ein zweites Mal gezeugt wird. Die eite göttliche Person wird von Maria gezeugt, indem sie von r die Natur derselben mit den entsprechenden Kräften empfängt id somit Mensch wird und ein menschliches Leben zu leben bennt. Aehnlich wird eine schon existirende menschliche Person der Taufe von Gott gezeugt, indem sie von Gott die Natur ottes und die ihr entsprechenden göttlichen Fähigkeiten empfängt id somit — man erlaube uns den sogleich zu corrigirenden Aus- uck — Gott wird und ein göttliches Leben zu leben beginnt. er Unterschied zwischen beiden Zeugungen ist klar. Die eine ist ne wirkliche, die andere eine analoge. Bei der einen handelt es ch um menschliche Akte und Fähigkeiten, um eine Menschennatur nd einen Menschen und Menschensohn im eigentlichen Sinne. ei der Taufe dagegen um göttliche Akte und Fähigkeiten, um eine ottesnatur und einen Gottessohn in uneigentlichem und analogem inne. Kraft der menschlichen Zeugung des Logos entsteht in ihm eben dem Leben, welches er von Ewigkeit hatte, ein völlig neues eben, neben der göttlichen menschliche Lebensthätigkeit, neben en göttlichen Verstandes- und Willenskräften menschliche Fähigkeiten, eben der göttlichen Natur eine menschliche. Bei der Zeugung es Menschen aus Gott, wird das schon vorhandene menschliche eben nur geadelt und erhoben, nicht eine zweite Natur wird eben der ersten so verliehen, daß in ihm, wie in Christus, zwei rten von Lebensthätigkeit und zwei Reihen von Fähigkeiten gleich- m parallel nebeneinander existirten; sondern die kraft der ersten eneration vorhandene Natur wird in der zweiten mit ihren Fähig- iten und Akten geadelt und zu einem höhern Sein erhoben. Darum t es bei dieser zweiten Zeugung auch nicht nothwendig, daß, wie ei der eigentlichen, das Mitgetheilte eine Substanz sei; es ge- ügt, daß es die Substanz, die schon existirende Natur als solche bele, und hierzu genügt ein qualitatives Sein, ja, diesen Dienst mn nicht etwas Substanzielles als causa formalis leisten.

Wir haben es uns indessen noch nicht zur Aufgabe gemacht, achzuweisen, daß die accidentelle Gnade wirklich das einzige Formal- rinzip der Gotteskindschaft ist mit Ausschluß der substanziellen

Gnade, sondern nur, daß sie dem Formalgrunde der natürlichen Sohnschaft analog genau entspricht und somit, wenigstens aus aprioristischen Gründen oder aus Gründen der Analogie, außer ihr Nichts zum Formalprinzip erforderlich ist. Dies dürfte jedem einleuchten, welcher unserer Ausführung über das Formalprinzip der natürlichen Sohnschaft zustimmt und die durch Zeugung erhaltene Natur als das Formalprinzip der natürlichen Sohnschaft anerkennt. Scheeben indessen betont als das Characteristicum der Relation der Kindschaft die Einheit des Kindes mit dem Vater, eine Einheit, welche nicht nur in der Gleichförmigkeit des Produktes mit dem Prinzip, sondern zugleich in einer Einheit des substanziellen Zusammenhanges mit dem Vater, und im Sohne Gottes, in der Inexistenz des Vaters im Sohne bestehe. Damit unsere Gotteskindschaft also eine wahrhaft vollkommene Analogie mit der Sohnschaft des Logos habe, müsse ihr Formalprinzip analog jene dreifache Einheit begründen. Den substanziellen Zusammenhang aber und die Inexistenz begründe nicht die accidentelle Gnade durch sich allein; die göttliche Substanz selbst also sei zum Formalprinzip zu ziehen; durch sie erst werde die Analogie eine vollkommene (S. 169 ff.).

Lassen wir die Anschauung einmal gelten, daß die Frage nach der Formalursache der Kindschaft Gottes die Frage nach der Formalursache jener dreifachen Einheit sei; entspricht denn nicht die, durch die accidentelle Gnade unmittelbar durch sie selbst begründete, Einheit analog jener dreifachen Einheit? — Scheeben will, daß in der Zeugung eine Substanz mitgetheilt werde, und nur dadurch erhalte sie wirklich den Charakter der Zeugung (n. 841). Die geschaffene Gnade ist nun freilich ein Accidenz. Aber was für ein Accidenz? Ein solches, welches ein Analogon der Substanz als solcher ist, und welches in unserm übernatürlichen Leben jenen Platz einnimmt, den im natürlichen die Substanz behauptet; sie ist im Vergleiche zu den Tugenden die Substanz, in welcher jene wurzeln, analog wie die natürlichen Fähigkeiten in der natürlichen Substanz, und in Bezug auf die Person ist sie dasjenige, welches derselben ihren Rang anweist unter den Wesen, wie die substanzielle Natur in der natürlichen Ordnung. Und zwar ist es ja durchaus convenient und naturgemäß, daß dasjenige, was in unserm übernatürlichen Leben das Analogon der substanziellen Wurzel des

natürlichen Lebens ist, nicht eine neu mitgetheilte Substanz, sondern eine die natürliche Substanz adelnde Beschaffenheit sei, da das neue übernatürliche Leben in uns nicht neben dem natürlichen gleichsam parallel läuft, wie in Christus das menschliche neben dem göttlichen, sondern eine Adelung des natürlichen Lebens ist. Durch Mittheilung dieser qualitativen Gnade wird ferner auch jener substanzielle Zusammenhang, welcher zwischen dem Vater und dem Sohne besteht, in analoger Weise begründet. Unter Menschen besteht er darin, daß vom Vater ein von seiner Substanz abgetrennter substanzieller Lebenskeim dem Sohne bei der Zeugung mitgetheilt wird; in Gott darin, daß der Vater dem Sohne seine eigene Natur mittheilt. In der ersten Weise kann uns Gott bei seiner absoluten Einfachheit Nichts mittheilen. Durch Mittheilung seiner eigenen Natur aber würde er uns zu seinen Söhnen nicht im analogen, sondern im wirklichen Sinne machen. Aber in der qualitativen Gnade theilt er uns ein Analogon dieser Natur mit, welches nicht nur irgendwie ein Analogon irgend einer Gottesnatur ist, sondern ein Analogon eben jener individuellen, numerisch einen Natur, als solcher, in welcher er selbst subsistirt, eben derselben in individuo, durch deren Mittheilung er seinen wahren Sohn zu seinem Sohne zeugt. Dies liegt in der Natur der Sache, weil es sich eben um ein Analogon der göttlichen Natur handelt. Ein Analogon der menschlichen Natur ist nicht ein Analogon eben jener Natur in individuo, in welcher Cato oder Cicero subsistirt; ein Analogon der göttlichen aber ist das Analogon jener Natur in individuo, jener einzigen, in welcher der Vater subsistirt und die er dem Sohne mittheilt; denn es ist in der Natur Gottes begründet, daß sie mit absoluter Nothwendigkeit eine einzige, nicht in vielen Individuen mögliche sei. Ferner ist es auch im Wesen der Rechtfertigungsgnade selbst begründet, daß sie ein Analogon der einen Gottesnatur sei. Nicht nur repräsentirt sie die numerisch eine Gottesnatur, als solche, weil die Gottesnatur mit absoluter Nothwendigkeit nur als eine einzige existirt, sondern auch, weil die Rechtfertigungsgnade selbst ihrem eigenen Sein nach die Individualität der Gottesnatur repräsentirt. Denn, prägt sich die göttliche Natur, welche nicht als eine specifisch Vielen gemeinsame gedacht werden kann, sondern eben als Gottesnatur numerisch eine ist, in einem Analogon ab, so prägt sie sich als diese eine, als in

dieſem Einzelweſen exiſtirende, alſo irgendwie mit der Individuation ſelbſt ab, und dies Analogon verleiht demjenigen, welcher es empfängt, ebenſowohl das Einsſein mit Gott, welches dem Einsſein der Perſonen analog entſpricht, wie das Göttlichſein; es repräſentirt ebenſowohl die Individuation Gottes, wie das ſpecifiſche Sein Gottes; es verſetzt den Empfänger ebenſowohl in den Schooß des einen Gottes, wie ein Analogon der Engelnatur, wenn ein ſolches denkbar wäre, den Empfänger unter die vielen Engel verſetzte. Die Gnade vereinigt Gott und die Creatur nicht, wie die ſpecifiſch gleiche Natur verſchiedene Individuen zu einer Species vereinigt, ſondern wie die numeriſch eine Natur in Gott die Perſonen zu einem einzigen Gott vereinigt, aber dies in einem analogen Sinne. Die durch ſie bewirkte Einheit iſt ein Nachbild der Einheit, welche zwiſchen Vater und Sohn in Gott beſteht. Denn dieſe beruht auf dem Beſitz der numeriſch einen Natur. Nun iſt aber die Gnade, welche der Gerechtfertigte beſitzt, ein Analogon dieſer numeriſch einen Natur als ſolcher. Mithin iſt auch die Einheit, welche ſie bewirkt, ein Analogon jener Einheit zwiſchen Vater und Sohn, und wenn ich in analogem Sinne ſagen kann: „Der Gerechte iſt Gott“, ſo kann ich auch in analogem Sinne ſagen: „Der Gerechte iſt mit Gott ein Gott, wie der Sohn mit dem Vater ein Gott iſt“. Die den drei göttlichen Perſonen eigene, mit abſoluter Nothwendigkeit numeriſch eine göttliche Weſenheit tritt in einem dieſe Weſenheit auch nach ihrer Individuation darſtellenden Analogon aus Gott heraus und theilt ſich den begnadigten Creaturen mit und kettet ſie in analoger Weiſe an Gott, wie die eine göttliche Weſenheit ſelbſt die drei Perſonen mit einander verbindet. Vergleichen wir demgemäß den Schöpferakt Gottes mit dem Akte der Mittheilung der Rechtfertigungsgnade, ſo ſehen wir, daß Gott, wenn er Weſen ſchafft, denſelben das dieſen Weſen eigenthümliche Sein verleiht, das Menſchſein, das Baumſein und die dieſen Weſen eigenthümliche Thätigkeit; wenn er aber die vernünftige Creatur neu zeugt, tritt das Gottſein als ſolches, welches in der Ordnung der Natur nur in dem einen zeugenden Einzelweſen ſein kann, aus dieſem Einzelweſen in einem entſprechenden Analogon heraus, und wird der Creatur mitgetheilt, ſo daß dieſe den innerſten Kern des Gottſeins des einen Gottes, den Grund und die

urzel des göttlichen Lebens analog beſitzt, wie der eigentliche
hn es wirklich beſitzt.[1]) Darum iſt in unſerer geſchaffenen Gnade
ch die dritte Einheit, die der Inexiſtenz des Vaters im Sohne
ſt der geſchaffenen Gnade genügend repräſentirt, inwiefern über-
upt die Inexiſtenz zur Conſtitution des Sohnſeins gezogen wer-
n kann. Denn nur inſofern kann dies geſchehen, als die In-
ſtenz die Gemeinſchaft der einen Natur und des einen Lebens
agt. Der Gerechte beſitzt in der geſchaffenen Gnade ein Ana-
gon der numeriſch einen göttlichen Natur, als ſolcher, welche
n in den Schooß Gottes verſetzt, wie der Sohn, als Inhaber
ſelben Natur, im Schooße des Vaters iſt; ferner trifft er mit
ott in denſelben Lebensakten zuſammen; er erkennt und liebt
ott mit einer Erkenntniß und Liebe, mit welcher Gott ſelbſt ſich
d ihn erkennt und liebt, ſo daß die Einheit, welche zwiſchen
ſen Akten der wechſelſeitigen Erkenntniß und Liebe beſteht, ein
hrhaft entſprechendes Analogon der numeriſchen Einheit jenes
tes iſt, mit welcher der Vater und der Sohn ſich wechſelſeitig
kennen und lieben. — So kann denn auch ich mit dem hl. Thomas[2])
gen, daß unſere analoge Sohnſchaft eine Nachahmung der Ein-
it des Vaters mit dem Sohne iſt, füge aber mit demſelben hl.
hrer auch hinzu: „quod quidem fit per gratiam et charitatem.“ — Wie dieſe geſchaffene Gnade die Einheit zwiſchen Gott
d dem begnadigten Menſchen herſtellt, ſo bewirkt ſie auch die
inheit der Menſchen untereinander, weßhalb der Heiland für die-
ben die Gnade erfleht „ut sint unum, sicut et nos“ (Jo. 17, 11.),
t omnes unum sint, sicut tu Pater in me et ego in te, ut
ipsi in nobis unum sint“ (ib. 21), geeinigt durch dasſelbe
and der göttlichen Natur und Liebe, welches, individuell ver-
ieden in den einzelnen, als Analogon der numeriſch einen
ttlichen Natur als ſolcher, alle in Gott vereint, indem jeder
s iſt mit Gott nach Analogie des Einsſeins von Vater und
hn. „Ego in eis, et tu in me, ut sint consummati in unum“

[1]) Der Akt, durch welchen Gott die heiligmachende Gnade hervorbringt, iſt natürlich ein Akt nach außen. Aber der Unterſchied zwiſchen ihm und jenen Akten, durch welche er die Natur begründet und ausſtattet und zu ihrem Ziele lenkt, den wir hervorgehoben haben, verleiht jenem Akte eine beſondere Aehnlichkeit mit einem Zeugungsakte.

[2]) Summa Theol. III. q. 23. a. 3.

(ib. 23). Der Sohn ist in besonderer Weise durch die Gnade im Gerechtfertigten, weil die Gnade, welche den Menschen mit Gott eins macht, speciell das Analogon der göttlichen Natur ist, wie sie im Sohne ist, nämlich der durch Zeugung empfangenen Gottesnatur, und weil der menschgewordene Sohn es ist, welcher, im Unterschiede von den andern Personen, als Verdienstursache uns diese Gottesnatur mittheilt. Er ist also in uns, der Vater in ihm; darum sind wir Eins mit Gott und in Gott Eins mit einander.[1])

Die geschaffene Rechtfertigungsgnade ist also im Stande, Alles zu leisten, was physisch zur Constitution der Gotteskindschaft erforderlich ist. Der Sohn Gottes besitzt aber auch kraft seines Sohnseins die für die Verdienstlichkeit seiner Handlungen erforderliche Würde der Person und das Recht auf die übernatürliche Erbschaft. Kann die geschaffene Gnade ihm auch dies moralische Sein verleihen? Offenbar; denn sie macht ihn ja Gott ebenbürtig und macht ihn Eins mit Gott nach Analogie der Einheit, welche zwischen Vater und Sohn besteht. Aber obgleich Scheeben (n. 800) die geschaffene Gnade als ein Sein hinstellt, vermöge dessen der Mensch der geborene Erbe göttlicher Seligkeit werde, drückt er dennoch (n. 880) einen Zweifel aus, ob die geschaffene Gnade allein für das volle Erbrecht genüge, weil das eigentliche Erbrecht als ein naturgemäßes nicht durch Aehnlichkeit mit der Natur des Erblassers, sondern durch substanzielle Gemeinschaft mit ihm begründet werde, diese aber nicht in der gratia creata, als einer gottähnlichen Qualität, gegeben sei. Aber wir haben schon gesehen, von welcher Art diese „Qualität" sei, daß sie nämlich, obgleich ein Accidenz, bei unserer übernatürlichen Zeugung das Analogon der vom Vater dem Sohne mitgetheilten Substanz sei, und im Sohne jenen Platz einnehme, welchen im natürlichen Sohne die substanzielle Natur behauptet, mithin nicht eine Aehnlichkeit begründe, welche mit einer

[1]) Damit ist nicht gesagt, daß die Einheit, von welcher hier der Heiland spricht, ausschließlich die in der heiligmachenden Gnade unmittelbar gegebene ist. Sie kann ja eine weitere Vereinigung erheischen. Daraus folgt dann nicht, daß diese weitere Einheit formell zum Formalgrunde der Sohnschaft gehört. Die schon voll begründete Sohnschaft kann ja noch eine weitere Vereinigung zwischen Vater und Sohn erheischen, wie z. B. die häusliche Gemeinschaft.

äußern Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater zu vergleichen sei, mit der Aehnlichkeit in den Zügen, dem Temperament, den Sitten u. s. w., sondern mit der Wesensähnlichkeit, resp. Wesenseinheit, welche zwischen beiden besteht. Daß die geschaffene Gnade ausreicht, das Recht auf unsere Erbschaft zu begründen, muß um so eher eingeräumt werden, als ja die übernatürlichen Fähigkeiten, mit welchen wir physisch den Gegenstand unserer Seligkeit erfassen, das Glorienlicht nicht ausgeschlossen, sich zu ihr verhalten, wie die natürlichen Fähigkeiten zur Natur.

Vorstehende Erörterungen sollen ein Versuch sein, die Gottessohnschaft des Gerechten nach Analogie der Sohnschaft des Eingeborenen allseitig zu erklären. Von den subtilen Fragen indessen über das Einssein mit Gott, welches die geschaffene Gnade bewirke, hängt das Resultat unserer Untersuchung nicht ab. Es genügt, festzuhalten, daß die geschaffene Gnade in vollkommener Analogie die substanzielle Natur repräsentire. Da es nun anderweitig feststeht, daß sie durch eine analoge Zeugung, durch unsere Regeneration uns mitgetheilt wird, so entspricht sie der durch Zeugung mitgetheilten Natur beim Sohne, begründet somit gemäß dem im ersten Theile dieser Arbeit entwickelten Prinzipe, unser Sohnsein.

Immerhin könnte indessen entgegnet werden, daß durch diese Regeneration auch die unerschaffene Gnade mitgetheilt werde. Auch sie könne ja jenes Mitgetheilte sein, welches die Sohnschaft constituire. Untersuchen wir diese Frage im Folgenden, und zwar beides, ob die unerschaffene Gnade als der Formalgrund der Gottessohnschaft betrachtet werden könne, wie auch, ob sie nicht wenigstens als Ergänzung der erschaffenen Gnade mit dieser zur Constituirung der Gottessohnschaft concurrire.

2. Die Ansicht, daß der hl. Geist selbst der Formalgrund unserer Gottessohnschaft ist, hat etwas Bestechendes. Es steht einmal theologisch fest, daß Gott selbst uns geschenkt wird. Erwägt man nun einerseits, daß unsere Gottessohnschaft durch Mittheilung der Gottesnatur irgendwie begründet werden muß, und andererseits, wie unbegreiflich erhaben die Würde der Gotteskindschaft gemäß der Offenbarung ist, so möchte man sich versucht fühlen, nicht in der Mittheilung der geschaffenen, sondern der ungeschaffenen Gnade selbst, die da identisch ist mit jener Natur, durch deren Mittheilung der eingeborene Sohn Gottes selbst gezeugt wird, unsere Zeugung

zu Kindern Gottes zu erkennen. Denn mag die geschaffene Gnade auch in einer alle unsere Begriffe übersteigenden Vollkommenheit die Natur Gottes widerspiegeln, so ist dennoch zwischen ihr und der Gottesnatur selbst ein unendlicher Abstand.

Aber man vergesse nicht, daß nicht ein jedes Empfangen und Besitzen der Gottesnatur zum Sohne Gottes macht, zum Sohne Gottes im eigentlichen oder analogen Sinne. Der Gerechte besitzt Gott und darum auch irgendwie die Natur Gottes. Aber besitzt er sie so, daß dieser Besitz ein Analogon jenes Besitzes ist, durch welchen der wahre Sohn sie besitzt? Dies ist nothwendig, wenn ihr Besitz die Sohnschaft begründen soll. Denn die Sohnschaft des Gerechten ist eine Nachahmung der eigentlichen Sohnschaft.

Der Besitz der Gottesnatur seitens des Gerechten ließe sich in zweifacher Weise so denken, daß er seine Sohnschaft begründete; er könnte entweder als eine Nachahmung des Besitzes der menschlichen Natur durch die Person des Logos gedacht werden, durch welchen der Logos Sohn der menschlichen Mutter ist, oder nach Art des Besitzes der Gottesnatur durch den Menschen Christus, durch welchen dieser der Sohn Gottes ist. Demnach müßte — man verzeihe die Sonderlichkeit der Fiktion, die übrigens theilweise Anhänger gefunden — die Verbindung des Gerechten mit dem hl. Geiste entweder eine Beziehung seiner Natur zur Person Gottes, in Nachahmung des Verhältnisses der menschlichen Natur zum Logos in Christus, oder eine Beziehung seiner Person zur Natur Gottes, in Nachahmung des Verhältnisses des Logos zur menschlichen Natur sein. Wie durch das Verhältniß der menschlichen Natur zum Logos, könnte man sagen, der Mensch Christus wahrer Sohn Gottes ist, so wird der Gerechte durch eine analoge Beziehung zur Person Gottes (nothwendig zur Person des Sohnes) Sohn Gottes (des Vaters) in analogem Sinne; oder, wie die göttliche Person des Logos durch ihre Beziehung zur menschlichen Natur wahrer Sohn der allerseligsten Jungfrau wird, so wird die menschliche Person des Gerechten durch ein analoges Verhältniß zur Natur Gottes Sohn Gottes in analogem Sinne.[1]) Von diesen

[1]) An eine andere Verbindung zwischen dem Gerechten und Gott, die eine Sohnschaft begründe, kann man nicht denken. Denn diese wäre entweder eine Beziehung seiner Person zu einer Person in Gott, resp.

iden Beziehungen können wir indeſſen die erſtere von vorneherein
s ungeeignet für die Begründung einer Sohnſchaft der Perſon
s Gerechten abweiſen. Denn, abgeſehen von andern Gründen,
nn ſeine Perſon durch Verbindung ſeiner Natur mit einer
ndern Perſon nicht Sohn werden. Der Menſch Chriſtus freilich
t Sohn Gottes wegen der Vereinigung ſeiner menſchlichen Natur
it der Perſon des Logos. Aber dies nur darum, weil der
Menſch Chriſtus keine menſchliche Perſon, ſondern Chriſtus nur
ine Perſon iſt, eine göttliche, die wegen der vom Vater empfan-
enen Gottesnatur Sohn Gottes iſt, und darum, da die Beziehung
er Sohnſchaft eine perſönliche iſt, und die Perſon als eine ſowohl in
er menſchlichen wie der göttlichen Natur ſubſiſtirt, auch als Menſch,
eil in beiden Naturen ſubſiſtirend, Sohn Gottes iſt. Bei der
Sohnſchaft des Gerechten aber handelt es ſich um die Frage, wie
r, die menſchliche Perſon, in der Beziehung der Sohn-
chaft zu Gott ſteht. Es bleibt alſo nur eine Art denkbar, die
Gottesſohnſchaft des Gerechten durch den Beſitz Gottes ſelbſt zu
rklären, nämlich dieſe, daß die Perſon des Gerechten in ein Ver-
ältniß zur Natur Gottes trete, welches ein Analogon der Ver-
inigung des Logos mit der von der allerſeligſten Jungfrau er-
altenen Natur ſei, und auf dieſe Weiſe ſuchte in der That Leſſius
eine Anſicht zu erklären.

Folgende ſind die Ideen, welche von Leſſius wiederholt vor-
etragen werden: Söhne Gottes werden wir, indem wir den hl.
Geiſt, oder die Gottheit, oder die göttliche Natur, jene Natur,
elche der Vater ohne Mittheilung, der Sohn durch Zeugung, der
l. Geiſt durch Hauchung beſitzt, alſo die Natur Gottes, wie ſie
on uns, als von den Perſonen verſchieden, gedacht wird, erhalten;

zu den göttl. Perſonen, oder eine Beziehung ſeiner Natur zur Natur Gottes. Es wäre aber die Bewirkung eines ſolchen Verhältniſſes des Menſchen zu Gott weder eine Zeugung, noch könnte dasſelbe unſere Sohnſchaft begründen. Freilich wird bei einer Vermählung dadurch eine gewiſſe Kindſchaft begründet, daß eine Perſon in eine Beziehung zu einer andern Perſon tritt; die Braut wird Tochter des Vaters ihres Bräutigams. Aber dieſe Ankindung iſt keine Zeugung, ſondern eine Verbindung mit einem andern Gezeugten. Unſere Frage dreht ſich aber ausſchließlich um eine Sohnſchaft, welche ein correlativer Begriff der Zeugung aus Gott iſt.

die Rechtfertigungsgnade ist das Band, durch welches wir mit ihr vereinigt werden, nicht aber das Hauptprinzip der Sohnschaft. Denn Sohn wird Jemand nicht durch Empfang eines Geschenkes, sondern dadurch, daß er von einem andern dessen Natur empfängt. Wie der Logos Sohn Gottes ist, weil er die göttliche Natur vom Vater durch die ewige Zeugung empfangen, und die Menschheit (od. besser der Mensch Christus) Sohn Gottes ist, weil er die göttliche Natur durch die hypostatische Vereinigung erhalten hat, so ist der Gerechte Sohn, weil er dieselbe Natur durch das Band der Gnade erhalten. Der den drei Personen eigene göttliche Geist wird also unser Geist vermittelst der Gnade; er wird unser Leben, wohnt in uns, adelt, bewegt, regiert uns, regt in uns an und bewirkt in uns alle gottwohlgefälligen Lebensakte.[1]) — Obgleich Lessius das Verhältniß des Gerechten zum inwohnenden hl. Geiste mit der Beziehung der Menschheit Christi zum Logos vergleicht, versteht er dennoch unter demselben ein Verhältniß der Person des Gerechten zur Natur Gottes als solcher, weßhalb es analog zu denken ist, wie das Verhältniß des Logos zur menschlichen Natur.

Diese Auffassung nun, so scheint uns, stellt sich als verfehlt dar, sei es, daß wir bei unserer Betrachtung von der geschaffenen oder der unerschaffenen Gnade ausgehen. Unser übernatürliches Sein und Leben findet seinen Grund und seine Wurzel in den geschaffenen Gnaden, und was außer diesen zu demselben concurrirt, concurrirt nicht nach Art einer forma oder eines principium quo, sondern ganz einfach nach Art einer bewirkenden Ursache, die außer sich ein Sein hervorbringt. Analog dem natürlichen Sein und Leben besteht das übernatürliche aus übernatürlichen Akten, aus übernatürlichen Fähigkeiten, den Tugenden, und der heiligmachenden Gnade. In dieser wurzeln unsere übernatürlichen Akte und Fähigkeiten, nach Analogie des Verhältnisses unserer natürlichen Akte und Fähigkeiten zu unserer Natur. Dieser geschaffene übernatürliche Lebensgrund erheischt kein weiteres übernatürliches Substrat, noch bedarf der Gerechte eines weitern principium quo für sein übernatürliches Sein und Leben. Als qualitatives Sein bedarf die Gnade freilich eines Inhäsionssubjectes; ein solches aber hat sie in

[1]) Vgl. Lessius, de summo Bono II. cp. 1. n. 4. — De Perfect. div. l. XII. cp. 11. n. 74 sq. — Appendix.

der Natur des Menschen selbst. Ebenso liegt kein Grund vor, außer ihr deßhalb eine andere übernatürliche forma oder quasi forma anzunehmen, weil sie nicht aus der natürlichen Substanz fließt; es genügt der sie bewirkende und erhaltende Einfluß Gottes als einer causa efficiens.

Wie sich die geschaffene Gnade darstellt als ein durchaus genügendes Constitutivum unseres übernatürlichen Seins, so erweist es sich bei genauerer Betrachtung als unhaltbar, die Natur Gottes selbst als jene Natur zu betrachten, welche uns bei unserer Zeugung aus Gott als formaler Terminus dieser Zeugung mitgetheilt wird, sei es, daß man sie allein, mit Ausschluß jedes geschaffenen Analogons der Natur Gottes, als die durch Zeugung mitgetheilte Natur betrachtet, sei es, daß man außer ihr ein solches geschaffene Analogon annimmt. — Die eigentliche Natur Gottes allein will selbst Lessius nicht ganz ausschließlich als Formalgrund unserer Sohnschaft angesehen wissen. In der That, man mag immerhin behaupten, daß keine Verschiedenheit bestehe zwischen der Tugend der Liebe und dem geschaffenen uns inhärirenden Sein, welches uns dem Tridentinum gemäß durch unsere Regeneration mitgetheilt wird (S. VII. cp. 3), welches uns innerlich erneuert, über alles Geschöpfliche erhebt und in die Sphäre des göttlichen Seins versetzt, mit dem wir, wie mit einem Gewande bekleidet, vor den Richterstuhl Gottes treten sollen, um die Erbschaft zu empfangen (ib. cp. 7) — aber ein solches geschaffene Sein leugnen und dessen Funktionen auf die unerschaffene Gnade übertragen, das geht nicht an. Wie könnte man sich auch die Natur Gottes selbst als das Centrum unseres übernatürlichen Seins und Handelns denken, und zwar nicht als das Centrum insoferne, als unser Sein und Leben auf sie als eine causa efficiens zurückgeführt wird, sondern insoferne, als wir durch sie, wie durch eine forma oder ein principium quo, vergöttlicht seien und unsere übernatürlichen Lebensfunktionen vornähmen? Wenn sie wirklich die Stelle der Natur in unserm übernatürlichen Sein vertritt, so muß sie sich z. B. hinsichtlich der eingegossenen Tugenden verhalten nach Analogie der natürlichen Substanz zu ihren Fähigkeiten. Nun aber inhäriren die eingegossenen Tugenden unsern natürlichen Seelenvermögen und darum dem Wesen unserer Seele. Wenn es also ein diesen übernatürlichen Fähigkeiten als Natur entsprechendes Sein gibt, so ist dieses nicht

neben unserer Natur, in einer andern Natur, auf welche sich jene Fähigkeiten nicht als auf ihr Centrum beziehen, zu suchen, sondern in unserer eigenen Natur, und, wie die durch die Tugenden verklärten Seelenvermögen das nächste connaturale Prinzip unseres übernatürlichen Lebens sind, so wird die durch die geschaffene Gnade verklärte Substanz als das principium quo unseres übernatürlichen Seins und Lebens betrachtet werden müssen. — Consequent verfolgt führt die vorgelegte Anschauung zur absurden Idee, daß unser übernatürliches Sein und Leben nicht eine Adelung des natürlichen Seins und Lebens sei, sondern neben diesem gleichsam parallel laufe, ähnlich, wie in Christus das menschliche neben dem göttlichen. Wir sind weit entfernt, irgend einem Theologen eine solche Ansicht zuzuschreiben und legen sie nur dar zur allseitigen Prüfung unseres Gegenstandes.

Nicht weniger unannehmbar erscheint auch die andere Voraussetzung, daß unsere Zeugung aus Gott in der Mittheilung eines doppelten Seins, der Natur Gottes und eines geschöpflichen Analogons derselben, bestehe, sei es, daß diese beiden „durch Zeugung empfangenen Naturen" in Nebenordnung oder in Unterordnung gedacht werden. Das erstere ist klar. Aber es ist auch unersichtlich, wie die göttliche Natur mit ihrem Analogon zusammen in wechselseitiger Unterordnung als causa formalis unseres übernatürlichen Seins und Lebens und als Terminus unserer Zeugung aus Gott aufgefaßt werden kann. Die meisten der vorher erörterten Inconvenienzen stehen auch dieser Anschauung entgegen, und die unerschaffene Gnade wird nothwendig die geschaffene so in den Hintergrund drängen, daß für diese weiter Nichts als die Funktion eines vereinigenden Bandes übrig bleibt.

Die Idee des Lessius, daß die Gottheit, welche dem Vater ohne Mittheilung, dem Sohne durch Zeugung, dem hl. Geiste durch Hauchung, der Menschheit Christi durch hypostatische Vereinigung zukommt, über die engen Grenzen der Menschheit Christi hinaus sich gleichsam ins Unendliche ausdehnt, um das Leben und die Seele aller derjenigen zu sein, welche Christo wie ein Zweig dem Stamme eingesenkt werden, und so alle (formaliter) zu Söhnen Gottes zu machen[1]), — diese Idee bleibt so lange eine schöne

[1]) De perfect div. l. XII. cp. 11. n. 74.

Idee, als man sich einer nüchternen Prüfung derselben enthält. Der hl. Geist, den Christus uns sendet, begründet nicht durch sich als causa formalis unser übernatürliches Sein und verhält sich zu unserm übernatürlichen Leben nicht als principium quo, sondern nur als causa efficiens. Daß er uns zu eigen gegeben, mit uns auf's Innigste vereinigt ist, uns beständig mit seinem übernatürlichen Einflusse zur Bethätigung unseres übernatürlichen Lebens anregt, und uns bei demselben unterstützt, ändert keineswegs die Art der Causalität, durch welche er an unserem Gnadenleben Theil nimmt. Der Gerechte besitzt ihn nicht — auch nicht analog — nach Art einer Seinsform oder eines principium quo seines Gnadenlebens, sondern wie ein Freund seinen Freund, er hat einen Anspruch auf seine Gnadenhülfe; seine Seele ist ganz erfüllt und durchdrungen von ihrem himmlischen Gaste und lebt und athmet in der Gnadensphäre, mit welcher er sie umgibt; um die Innigkeit dieser Vereinigung, welche durch einen Vergleich mit der Vereinigung zweier Personen auf Erden nur sehr unvollkommen erklärt wird, und den innigen Antheil, welchen der hl. Geist am Gnadenleben des Gerechten hat, durch ein Bild auszudrücken, wird er die Seele, das Leben seiner Seele genannt; keineswegs aber besagt dieser Ausdruck, daß er zur Constitution des übernatürlichen Seins der Creatur nach Art einer forma constituens oder bei ihren übernatürlichen Lebensakten — auch nur analog — als causa formalis concurrire. Der hl. Geist ist, wie der hl. Thomas so oft wiederholt, das Leben der Seele nicht als causa formalis, sondern als c. efficiens. Insoferne ihre übernatürliche Lebensthätigkeit auf Gott als ihre unmittelbare Ursache zurück geht, ist sie gerade so eine Wirkung Gottes nach außen, wie alle seine übrigen Wirkungen nach außen und zwar eine Wirkung, welche allen drei Personen gemeinsam ist und in derselben Weise zukommt. Selbst hinsichtlich des übernatürlichen menschlichen Lebens Christi kann seine Gottheit nicht als eine forma informans betrachtet werden. Alle seine Akte sind natürlich Akte der zweiten göttlichen Person, weil eben die Natur, mit welcher er sie verrichtet, die Natur des Logos ist. Wenn sie rein natürlich-menschlich sind, so fließt die göttliche Natur nicht in besonderer Weise ursächlich ein. Insoferne sie die Kräfte der menschlichen Natur übersteigen, sind sie Wirkungen der Gottheit, aber diese concurrirt nur als causa efficiens. Nicht der Sohn allein, sondern

alle drei Personen, bewirken sie durch eine Causalität, welche ganz von derselben Art ist, wie jene, durch welche sie überhaupt nach außen thätig sind, nämlich als causa efficiens, und die auch nicht analog ist der Causalität eines Formalprinzips als solchen oder eines principium quo eines lebenden Wesens bei Hervorbringung seiner Lebensakte. — Weit mehr gilt dies vom Gerechten und dem in ihm wohnenden hl. Geiste. Der Gerechte handelt nicht durch den hl. Geist selbst, sondern vielmehr der hl. Geist durch ihn. Wenn man sagt, der Gerechte handele durch den hl. Geist, so kann das nicht bedeuten, er handele durch ihn in einer Weise, welche analog der Weise entspräche, in welcher ein Wesen durch seine Natur als principium quo handelt, sondern, er handele unter seinem Beistande oder er handele in Kraft der Gnaden, welche der hl. Geist in ihm hervorbringt.

Berücksichtigen wir nun auch noch kurz die besondere Weise, in welcher sich Scheeben die unerschaffene Gnade als Constitutiv der Kindschaft denkt. — Gemäß der Darstellung dieses Theologen besteht das „Kindsein" in einer gewissen Einheit mit dem Vater. Diese Einheit nun ist nicht nur eine Einheit der Gleichförmigkeit, sondern des substantiellen Zusammenhanges mit dem Vater, und bei der Sohnschaft des Logos, welche das Vorbild unserer Sohnschaft ist, die Einheit der wesenhaften Inexistenz des Vaters im Sohne. Ebenso ist die Zeugung wesentlich eine Mittheilung der Substanz. Unsere Gotteskindschaft muß also jene dreifache Einheit repräsentiren, und die Frage nach der Formalursache der Gotteskindschaft ist die Frage nach der Formalursache dieser dreifachen Einheit. (Kath. S. 169). Nun ist im Gerechten die geschaffene Gnade zwar dasjenige Sein, welches er vom Vater empfangen hat und ähnlich besitzt, wie eine Person ihre Natur besitzt, und durch welches er dem Vater ähnlich ist. Aber sie ist ein Accidenz, eine Beschaffenheit, und repräsentirt darum nicht den für die Kindschaft wesentlichen substantiellen Zusammenhang mit dem Vater und noch weniger die in Gott sich findende substantielle Inexistenz des Vaters im Sohne. Eben so wenig entspricht die Mittheilung der qualitativen Gnade der für die Zeugung wesentlichen Mittheilung der eigenen Substanz des Zeugenden. „Die Schenkung und Einwohnung des hl. Geistes hat nun in der Constitution der Kindschaft Gottes gegenüber der geschaffenen Gnade

die Aufgabe, diese Lücke auszufüllen, d. h. den substantiellen Zusammenhang mit Gott als unserm geistigen Vater und dessen substantielle Inexistenz in uns zu verwirklichen, und mithin unserer Geburt aus Gott, so viel als möglich den Charakter der Zeugung zu geben." (S. 151. 170.) Unter der unerschaffenen Gnade ist das göttliche Sein zu verstehen, nicht, inwiefern es göttliche Natur, sondern inwiefern es Person, und zwar die dritte (resp. die zweite Person) ist (S. 148). Die Verbindung ist in der Form einer Vermählung zu denken. Durch innigste Vermählung mit der Creatur theilt die zweite Person ihr den hl. Geist mit, welcher, moralisch mit ihr verbunden, sie nach Art einer forma informans belebt. So ist denn die durch die geschaffene Gnade bereits Gott gleichförmig gemachte und insofern bereits aus Gott geborene und zum Kinde erhobene Seele durch die ungeschaffene Gnade als Complement der geschaffenen ein Tempel des hl. Geistes, Braut des Sohnes und dadurch endlich (vollkommene) Tochter des Vaters. Durch die unerschaffene Gnade wird die Einheit mit dem Vater, das Erbrecht, die Kindschaft vollendet; ihre Mittheilung gibt unserer Rechtfertigung erst den Charakter der Zeugung; damit eine vollkommene Analogie hergestellt werde zwischen unserer Adoptivkindschaft und der göttlichen Sohnschaft, zwischen unserer Zeugung und der natürlichen, ist es erforderlich, die unerschaffene Gnade zum Formalgrunde unserer Kindschaft, ihre Mittheilung zu unserer Zeugung aus Gott zu rechnen. (S. 152. 170. Dogm. Bch. III. n. 841 ff.).

Dieser Versuch nun, in besagter Weise eine Analogie zwischen unserer Sohnschaft und Zeugung einerseits, und der eigentlichen Sohnschaft und Zeugung andererseits herzustellen, scheint mir zunächst sehr künstlich und unnatürlich. Was man immer als das eigentliche Charakteristische der Sohnschaft betrachten mag, sei es die von Scheeben so sehr betonte Einheit des Sohnes mit dem Vater oder die vom Vater durch Zeugung erhaltene Natur, in jeder Supposition bleibt es wahr, daß sie nicht besteht in Gleichförmigkeit und substantiellem Zusammenhange, sondern in einer eben in der empfangenen Substanz gegebenen Gleichförmigkeit. Wenn nun die Gleichförmigkeit hergestellt wird durch die geschaffene Gnade — wenn nicht ausschließlich, so doch jedenfalls, soll sie nicht zu etwas ganz Nebensächlichem in der Constitution der Sohn-

schaft herabsinken, hauptsächlich —, muß nicht auch durch sie der substantielle Zusammenhang analog hergestellt werden? Oder, wenn sie, das conformirende Prinzip, nicht, wie bei der natürlichen Sohnschaft, etwas Substantielles ist, wird dann die Analogie mit der natürlichen Sohnschaft dadurch hergestellt, daß eine Substanz zu ihr hinzutritt? Und zwar eine Substanz, die noch dazu unter einer ganz andern ratio formalis, als bei der natürlichen Sohnschaft, die nicht wie bei dieser als Natur dem Sohne angehört, sondern zu ihr im Verhältnisse von Person zu Person steht? Scheeben wird auf die „organische" Zusammengehörigkeit beider Prinzipien hinweisen. Aber, mögen sie zusammengehören wie immer, sie sind zwei verschiedene Dinge, und wenn die natürliche Sohnschaft wesentlich bewirkt wird durch eine, in einer vom Vater empfangenen Substanz begründeten, Aehnlichkeit, so ist die Adoptivkindschaft ein sehr künstlich construirtes und dazu wenig entsprechendes Analogon, wenn sie gründet erstens in einer accidentellen Aehnlichkeit und zweitens in dem Besitze einer vom Vater empfangenen Substanz, die noch dazu gar nicht in analoger Weise vom Adoptivkinde besessen wird, wie vom natürlichen Sohne. — Diese unnatürliche Hinzuziehung des inwohnenden hl. Geistes zum Formalgrunde ist aber auch gar nicht durch das Gesetz der Analogie geboten, da die in der geschaffenen Gnade begründete Sohnschaft durchaus nicht ein Analogon in einem dürftigen und mangelhaften Sinne ist, wie Scheeben glaubt (S. 170). Obgleich ein qualitatives Sein, ist sie doch ein Analogon der durch Zeugung mitgetheilten Substanz als solcher, wie schon vorher gezeigt wurde (S. 614), und sie repräsentirt die vom Vater dem Sohne mitgetheilte substantielle Natur nach allen Beziehungen in so vollkommener Weise, wie es nur immer für unsere uneigentliche Sohnschaft erfordert sein kann; eine uneigentliche und analoge Sohnschaft bleibt sie, wie überaus erhaben auch die Würde ist, welche sie uns verleiht. — Die vorgeführte Erklärung des Formalgrundes der Sohnschaft scheint mir aber auch philosophisch unrichtig zu sein, was sich am Klarsten manifestirt, wenn wir bei ihrer Betrachtung vom Begriffe der Zeugung ausgehen. Gemäß jener Erklärung ist es gerade die Mittheilung der unerschaffenen Gnade, welche unserer Rechtfertigung den Charakter der Zeugung verleiht, und die unerschaffene Gnade ist das göttliche Sein, nicht nach seiner naturhaften, sondern nach

einer persönlichen Seite. Wie man nun auch die Zeugung definiren möge, so kann sie doch sicherlich ihrem allgemeinen Begriffe nach nicht anders gedacht werden, als ein Ursprung, ein Hervorgehen, ein Werden. Was gezeugt wird, ist oder wird kraft der Zeugung, kraft eines in ihr empfangenen Seins, ein so oder so geartetes Wesen, sei es, daß es einfachhin seinem ganzen Sein nach kraft der Zeugung von Ewigkeit war oder in der Zeit wird, sei es, daß es, schon vorher existirend, nunmehr kraft eines neu empfangenen Seins auch als ein anders Geartetes zu sein beginnt. Soll also unsere Rechtfertigung ein Analogon der Zeugung sein, so wird sie dies dadurch, daß sie uns ein Sein verleiht, durch welches wir als bestimmt geartete Wesen zu sein beginnen. Ist aber ein solches Sein die unerschaffene Gnade, insoferne sie Person ist? Kann eine Person, gerade insofern sie Person ist, d. h. insofern sie in sich und für sich ist, insofern sie ein in sich abgeschlossenes, selbstständiges, andern Wesen gegenübergestelltes, Wesen ist, — kann eine Person als solche dasjenige sein, durch welches, als durch die causa formalis, eine andere Person ein so oder so geartetes Wesen ist? Auch bei der innigsten Vereinigung, die es gibt, selbst bei der Vereinigung der Personen in der heiligsten Dreifaltigkeit ist dies nicht möglich. Es enthält dies einen logischen Widerspruch. Eine Person kann etwas sein wegen eines Aktes, der auf eine andere Person geht oder wegen einer Relation, die sie zu einer andern Person hat, aber nie und nimmer formell durch eine andere Person als solche. Dies aber muß behauptet werden, wenn man sagt, daß die unerschaffene Gnade, daß das göttliche Sein, insofern es Person ist, jenes Sein ist, dessen Mittheilung unsere Rechtfertigung zu einer Zeugung macht. Dann nämlich müssen wir durch diese empfangene Person als solche so oder so geartete Wesen werden, und zwar durch sie selbst als causa formalis, nicht durch unsere Beziehungen zu ihr oder unsere auf sie gehenden Akte; denn unsere Akte und Beziehungen zum unerschaffenen Sein sind nicht die unerschaffene Gnade, sondern etwas Geschaffenes; die unerschaffene Gnade selbst wird aber als jenes Sein bezeichnet, welches bei unserer Zeugung in uns übergeht und dessen Mittheilung gerade die Zeugung zur Zeugung macht. Wahrscheinlich wird Scheeben erwidern, daß die Person des hl. Geistes insoferne die geschaffene Gnade bei Constituirung des übernatürlichen Seins des Gerechten

ergänzt, als er, nicht wie ein von Außen einwirkendes Prinzip des Lebens, sondern „als ein den Begnadigten angehöriges und zum Vollbestande ihres Seins gehöriges Prinzip" die Seele belebt und überdies die unmittelbare Wurzel des uns *inhärirenden* geschaffenen Princips ist, da ja dieses nicht wie die natürlichen Lebensprincipien aus der Substanz fließt (n. 867). Aber abgesehen davon, daß diese Thätigkeit ganz gleichmäßig auf alle drei Personen zurückzuführen ist, und mithin alle drei ganz in gleicher Weise zur Constituirung der übernatürlichen Lebendigkeit der Kinder Gottes concurrirten, was Scheeben nicht will (n. 859), — abgesehen ferner davon, daß die Zugehörigkeit des hl. Geistes zum Gerechten die Art der Causalität, durch welche er seine Wirkungen in ihm hervorbringt, nicht ändert, wie wir oben gesehen, und er nur als causa efficiens, nicht aber als c. formalis betrachtet werden kann, bemerken wir, daß das bei der Zeugung formell mitgetheilte Sein nicht nur als Prinzip der *Thätigkeit*, sondern als ein das specifische *Sein* des Gezeugten begründendes Formalprinzip betrachtet werden muß. Es ist aber absolut zu leugnen, daß eine *Person als solche* eine andere Person zu einem Wesen dieser oder jener Art als Formalgrund constituiren könne. Durch Hinzuziehung der Mittheilung der unerschaffenen Gnade zu unserer Zeugung aus Gott im Sinne Scheeben's wird also keineswegs die Analogie derselben mit der eigentlichen Zeugung vervollkommnet, sondern sie wird zerstört. Mit Recht denkt man sich die Vereinigung der göttlichen Person mit dem Gerechten als eine Vermählung; damit muß man es aber aufgeben, den Begriff der Zeugung auf sie anzuwenden. Die Vermählung mit dem Sohne Gottes erklärt vortrefflich unsere Beziehung zu ihm, wenn wir sie als eine *Folge* unserer auf Zeugung gegründeten Sohnschaft betrachten. Durch die Mittheilung der durch Christi Blut erkauften geschaffenen Gnade zur Tochter Gottes gezeugt, und so dem Sohne, als ihm ebenbürtig, an die Seite gestellt, wird die Seele von ihm mit der Liebe eines Bräutigams umfangen und durch die Sendung des hl. Geistes zu guten Werken befruchtet. Demgemäß ist die Seele Tochter des Vaters, Braut des Sohnes, geheiligter Tempel des hl. Geistes. *Gezeugt* ist sie nach dieser Auffassung nur durch den Empfang der *geschaffenen* Gnade.

Auf einzelne Eigenthümlichkeiten der Scheeben'schen Auffassung

möchte ich nicht näher eingehen, zumal, da es ſchwer iſt, ein klares und gewiſſes Urtheil über dieſelben zu gewinnen. Die unerſchaffene Gnade z. B. tritt ein in den Formalgrund der Kindſchaft, und zwar, als Perſon. Es gibt nur drei verſchiedene göttliche Perſonen. Welche iſt diejenige, welche, der Creatur einwohnend, durch ſich als causa formalis deren Sohnſchaft vollendet? Es ſcheint, daß dies als ein proprium dem hl. Geiſte und in einer andern Weiſe als proprium dem Sohne zugeſchrieben wird. Und welcher Perſon Kind iſt der Gerechte? Es ſcheint, daß die Vaterſchaft als ein proprium der erſten Perſon betrachtet wird. Wenn dem ſo iſt, ſo muß es z. B. ſonderbar erſcheinen, daß die Inexiſtenz des Vaters im Sohne, welche Scheeben für ein Conſtitutivum der eigentlichen Sohnſchaft in Gott hält, darin bei unſerer Sohnſchaft ihr Analogon finden ſoll, daß nicht die Perſon unſeres Vaters, ſondern direct eine vom Vater verſchiedene Perſon in uns exiſtirt, daß ferner die drei Perſonen in verſchiedener Weiſe zur Conſtitution unſeres übernatürlichen Seins concurriren, während ſie doch ganz den gleichen Antheil an unſerm übernatürlichen Leben haben. In der Annahme ferner, daß die Adoptivvaterſchaft ein proprium der erſten Perſon ſei, finde ich ſo viele Schwierigkeiten, daß ich ſie deßhalb Scheeben nicht zuſchreiben möchte, wie ſehr auch ſeine ganze Darſtellung dazu drängt, ihm dieſe Anſicht beizulegen. Vater der adoptirten Creatur iſt derjenige, welcher ſie erzeugt. Gezeugt aber wird die Creatur im Bade der Regeneration, der Taufe. Jene Perſon alſo zeugt die Creatur, welche als causa principalis in der Taufe die Wirkung des Sakramentes hervorbringt, und dieſe Perſon iſt nicht die des Vaters, ſondern des Vaters, des Sohnes und des hl. Geiſtes und alle drei ſind ganz in gleicher Weiſe unſer Vater hinſichtlich jener Kindſchaft, welche unmittelbar auf Zeugung beruht. „Filiatio adoptiva est quaedam similitudo filiationis aeternae .... Assimilatur autem homo splendori aeterni Filii per gratiae claritatem, quae attribuitur Spiritui s. Et ideo adoptio, licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui sancto ut imprimenti in nobis huius exemplaris similitudinem.“ (S. Th. III. q. 23. a 2. ad 3).

Dem Geſagten gemäß ſcheint mir alſo nicht nur geleugnet werden zu müſſen, daß unſere auf Zeugung ſich gründende Sohn-

schaft durch den hl. Geist als formale Ursache constituirt wird, sondern auch, daß der hl. Geist nach Scheeben'scher Auffassung ein Mitconstitutivum dieser Sohnschaft sei.

III.

Zur Vervollständigung der vorgetragenen Lehre möge nur noch kurz die Erörterung der Frage folgen, welchen Platz denn die uneerschaffene Gnade in unserm übernatürlichen Leben behaupte, wenn sie in keiner Weise als Formalprinzip unseres übernatürlichen Seins auftritt. Ueber das Faktum der Mittheilung der substantiellen Gnade lassen die Offenbarungsquellen keinen Zweifel; über die Bedeutung derselben aber müssen wir uns durch manche Schlußfolgerungen und Vergleichung der übernatürlichen Wahrheiten mit den natürlichen Aufschluß verschaffen. Wir werden uns in Folgendem den alten Theologen anschließen und einige Punkte weiter ausführen, ohne für alle vorgelegten Lehrpunkte Gewißheit zu beanspruchen.

Als theologisch feststehende Offenbarungswahrheiten über die Inwohnung Gottes — und auf die vollständig gewissen soll sich diese Erörterung beschränken — müssen folgende Sätze gelten: Bei der Rechtfertigung kommt Gott zum Gerechten und er bleibt bei ihm und in ihm und ist mit ihm in der denkbar innigsten Weise vereint. Er schenkt sich dem Gerechten als eine Gabe zum Genusse und als das Unterpfand seiner einstigen Seligkeit, zu welcher er ihn durch seine Thätigkeit hinleitet; der Gerechte ist seine Wohnung, sein Tempel, sein Freund.

1. Um nun zunächst zu erklären, wie Gott zum Gerechtfertigten *kommt* und in innigster Vereinigung *mit ihm verbunden bleibt*, erinnern wir mit dem hl. Thomas an die natürliche Wahrheit, daß die Liebe eines Freundes das Verlangen einschließt, bei dem geliebten Freunde und mit ihm aufs Innigste vereint zu sein, und daß sie demgemäß antreibt, die Nähe des Freundes und die Vereinigung mit ihm zu suchen. Zur Erklärung dieses Satzes beruft sich der hl. Thomas [1]) auf den Ausspruch des hl. Augustinus: „amor est quasi iunctura quaedam duo aliqua copulans vel

[1]) I. II^{ae}. q. 28 a. 1.

copulare appetens.“ Das erstere „duo aliqua copulans“ bezieht der hl. Thomas auf die „unio secundum affectum“, ohne welche keine Liebe existire, von welcher Einheit er schon vorher gesagt, daß sie die Liebe selbst sei; das zweite „copulare appetens“ bezieht der Heilige auf das Verlangen nach wirklicher Vereinigung, welches eine Wirkung der Liebe sei „quia movet ad desiderandum et quaerendum praesentiam amati quasi sibi convenientis et ad se pertinentis.“

Nach unserer obigen Darstellung ist es nun klar, daß die heiligmachende Gnade dem Gerechten wahre Freundschaftsliebe von Seite Gottes sichert, und zwar nicht nur eine Liebe des Wohlwollens, wie sie Gott auch im Naturstande dem Menschen gegenüber hegen konnte — diese wäre mit der Freundschaftsliebe zu vergleichen, wie sie auch ein Herr seinem Diener gegenüber haben kann —, sondern eine Freundschaftsliebe, wie sie unter Standesgenossen besteht. Denn der Mensch ist durch die Gnade über die Sphäre der Geschöpfe und bloßen Diener hinaus in die Familie Gottes selbst versetzt, er ist zum Sohne von Gott adoptirt und darum der geborene Freund Gottes.

Diese Freundschaftsliebe Gottes schließt also, wie überhaupt nach dem oben Bemerkten, jede Freundschaftsliebe, das Verlangen nach wirklicher Vereinigung in sich, und da für Gott kein Hinderniß die Vereinigung unmöglich macht, führt sie die Vereinigung wirklich herbei. Gott kommt also zum Menschen bei seiner Rechtfertigung, umschlingt seine Seele in liebevoller Umarmung, und wie der Freund beim Freunde weilen will, um mit dem Seinigen ihm anzugehören, für ihn zu wirken, ihm in allen Nöthen beizustehen, ihn zu trösten im Mißgeschick, und in seinem Glücke sich mit ihm zu freuen, so will auch Gott bei dem Gerechten sein, um ihm anzugehören, um seine Hülfe in den Arbeiten und Kämpfen, sein Schutz in den Gefahren und sein Trost in der Traurigkeit zu sein. „Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt .. Wer mich aber liebt, der wird von meinem Vater geliebt werden, und ich werde ihn auch lieben und mich ihm offenbaren, ... und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen.“[1])

[1]) Joh. 14, 21 ff.

Das Verhältniß der Freundschaft, welches zwischen Gott und der begnadigten Creatur besteht, ist nun wieder eine besondere Nachahmung jenes Freundesverhältnisses, welches zwischen den göttlichen Personen besteht. Abgesehen von der wechselseitigen Liebe ist das Freundschaftsverhältniß unter Menschen ein rein moralisches Verhältniß, welches Aehnlichkeit der Gesinnung voraussetzt und herbeiführt, und Vereinigung der Personen bewirkt. In Gott ist dasjenige, was die Freundschaft begründet, nämlich die eine göttliche Natur der drei Personen, zugleich auch dasjenige, in welchem die von der Freundschaft geforderte Vereinigung resp. Einheit schon gegeben, und zwar in der vollkommensten Weise gegeben ist. Was wir bildlich von den besten Freunden sagen, daß sie ein Herz und eine Seele seien, können wir im eigentlichsten Sinne auf die göttlichen Personen übertragen, sie sind eine göttliche Substanz und die Thätigkeit der drei Personen ist numerisch eine, und in Folge der Einheit der Natur und der Identität der Personaleigenthümlichkeiten mit dieser Natur durchdringen sie sich wechselseitig. Wie die Einheit der Natur also Freundschaft fordert, so ist in ihr die von der Freundschaft wiederum geforderte Vereinigung schon gegeben. Aehnliches gilt von Gott und dem Gerechten. Da dieser die numerisch eine göttliche Natur in der Rechtfertigungsgnade als in einem vollkommenen Analogon besitzt, erheischt seine Würde, daß die göttlichen Personen die Liebe, mit welcher sie sich wechselseitig umfangen, auf ihn ausdehnen, und wenn diese Liebe Gottes zur begnadigten Creatur wiederum Vereinigung mit derselben verlangt, so ist diese schon in eben jenem Analogon der numerisch einen göttlichen Natur gemäß dem früher Bemerkten (S. 614) gegeben. Wie die eine Natur in Gott Grund der wechselseitigen Liebe der Personen ist und hinwiederum die von dieser Liebe erheischte Vereinigung, die wechselseitige Durchdringung, begründet, so ist die Rechtfertigungsgnade einerseits Grund der Liebe Gottes und andererseits jenes physische Sein, in welchem die Vereinigung Gottes mit der begnadigten Creatur als dem Fundamente dieser Beziehung gegeben ist, und wie in Gott das Freundschaftsverhältniß der Personen mit dem physischen Einssein zusammenfällt, so fällt das Freundschaftsverhältniß zwischen Gott und der Creatur mit der Einheit zusammen, welche zwischen Beiden kraft der Gottesnatur in Gott und dem Analogon dieser numerisch einen Natur als solcher in der Creatur

besteht. — Wie von einem Kommen, Bleiben, Gehen Gottes trotz seiner Unermeßlichkeit die Rede sein kann, bedarf dem Gesagten gemäß keiner Erklärung. Er kommt zum Gerechten, bleibt in ihm, verläßt ihn, je nachdem er durch die Rechtfertigungsgnade sich mit ihm vereinigt, diese Vereinigung aufrecht erhält oder auflöst.

2. Gott kommt nicht nur zum Gerechten; er schenkt sich ihm auch als eine Gabe. Wie können wir den Besitz Gottes, welcher dem Gerechten zuzuschreiben ist, erklären?

Um zu erklären, wie man sagen könne, daß die Seligen im Himmel Gott besitzen, bemerkt Suarez[1]): in den Besitz materieller Dinge, die wir gebrauchen, gelangen wir, wenn wir sie so in unsere Gewalt bringen, daß wir sie nach Belieben gebrauchen können. Der Gegenstand unserer Seligkeit wird uns nun nicht zu unserm Gebrauche, sondern zu unserm Genusse[2]) geboten. Dann also, so sagt er, können wir mit Recht Jemandem einen Besitz desselben zuschreiben, wenn er ihn so erfaßt, daß er ihn genießt. Dies geschieht aber in der unmittelbaren Anschauung. Es ist leicht, diese gewiß zutreffende Bemerkung auf unsern Gegenstand anzuwenden. Auch dem Gerechten bietet sich Gott zum Genusse, wenn er sich ihm schenkt. Der Mensch erfaßt Gott aber, um seiner froh zu werden, durch geistige Lebensakte und zwar durch die Akte der drei Tugenden, welche Gott zum unmittelbaren formellen Gegenstande haben. Durch den Glauben erfaßt er Gott, den höchsten Gegenstand seiner vornehmsten Fähigkeit, in einer seine natürlichen Kräfte weit übersteigenden Vollkommenheit. Sein nach Wahrheit dürstender Geist erfaßt im Glauben die höchste Wahrheit, den Urgrund und das letzte Ziel alles Seins, mit weit größerer Leichtigkeit, Gewißheit, Vollständigkeit, als er es durch Vernunftschlüsse vermöchte, und er erkennt Gott nicht nur als den einen Gott, insoferne er sich durch die Schöpfung offenbart, sondern auch als den dreipersönlichen, als welchen ihn nur derjenige erkennt, welcher ihn im Lichte Gottes selbst erkennt, sei es in der unmittelbaren

[1]) De Beat. Disp. VII. s. 1 n. 14.

[2]) Den Unterschied zwischen Gebrauch und Genuß gibt der hl. August. (De doctrina Christ. I. cp. 4) in folg. Worten an: Frui est amore alicui rei inhaerere propter seipsam. Uti autem, quod in usum venerit, ad id, quod amas, obtinendum referre.

Anschauung oder aus der übernatürlichen Offenbarung. — Indem der Gerechte ihn ferner nicht nur als das in sich unendlich vollkommene Gut erkennt, sondern auch als den Gegenstand seiner alle Begriffe übersteigenden Seligkeit, und für's Gewöhnliche die moralisch gewisse Ueberzeugung haben kann, daß außer der Abberufung vom Orte der Prüfung Nichts erfordert ist, um in den vollen Besitz dieser Seligkeit zu treten, und daß sein Gott als sein Schutz und sein Helfer und als sein zuverlässiger Führer zum Ziele in seiner Seele wohnt, besitzt er in der That schon hienieden seinen Gott als Quelle eines Friedens und eines Trostes im Leiden, wie sie außer Gott kein Wesen bieten kann. — Weil er endlich Gott liebt, wie ein Freund seinen Freund, und weiß, daß Gott bei ihm und in ihm ist, fühlt er sich glücklich, wie ein Freund in Gegenwart seines Freundes. In Folge der Rechtfertigung also liebt Gott den Menschen, und liebt der Mensch Gott, wie ein Freund den Freund. Weil Gott den Menschen liebt, kommt er, wie wir gesehen, zu ihm, um sich der Gegenwart seines Freundes zu freuen, und indem er als Freund dem Menschen gegenwärtig wird, gibt er sich diesem auch zum Genusse hin, indem ja dieser nun seinen Freund in innigster Vereinigung mit sich selbst weiß. So kehrt denn der hl. Geist beim Gerechten ein als süßer Seelengast und als Tröster. Die Freude und der Trost, welchen er spendet, kann natürlich verschieden sein in Verschiedenen. Dasjenige Maß wird jedem zu Theil, welches Gott frei jedem zumißt und welches er bei der Hinleitung des Gerechten zu seinem Ziele für das zuträglichste hält. Er mag selbst zeitweilig jeden Trost seinem Kinde entziehen, um es zu demüthigen, für Fehler zu bestrafen, zur Vorsicht zu ermahnen, während in andern der Geist in dem Geiste des Gerechtfertigten alle Furcht verscheucht, ihm den süßen Gedanken zum lebendigen Bewußtsein bringt, daß er ein Sohn Gottes ist, und das vertrauensvolle und liebeathmende Kindeswort „Abba, Vater" seinen Lippen unwillkührlich entlockt[1]), so daß er, sollte er sich auch in großer Trübsal befinden, mit Trost und überströmender Herzensfreude erfüllt ist[2]).

3. Aus dem Gesagten geht ferner hervor, inwiefern sich der hl. Geist als Unterpfand der ewigen Seligkeit schenkt, nämlich

[1]) Rom. 8, 14. Gal. 4, 4.

[2]) II. Cor. 7, 4.

nicht nur insoferne, als er ihn nach Art eines Pfandes vergewissert, daß Gott ihm die Seligkeit, worauf er kraft der Kindschaft ein Anrecht hat, wirklich geben wird, und als er ihn durch seinen Gnadenbeistand zur Seligkeit führt, sondern auch insoferne, als er sich ihm schon jetzt so zum Genusse gibt, daß der Besitz des hl. Geistes eine Nachahmung und Theilnahme am Besitze Gottes Seitens der Seligen und ein Vorgeschmack ihrer Seligkeit ist. Der hl. Geist wird in der hl. Schrift, wo er als das Unterpfand unserer Seligkeit bezeichnet wird[1]), ἀῤῥαβών genannt. Bekanntlich machen die Väter und Theologen[2]) darauf aufmerksam, daß dieses Wort nicht ein Unterpfand bedeutet, welches dnrch Uebergabe des Gegenstandes, als dessen Pfand es gegeben, wieder eingelöst wird, wie etwa der Siegelring eines Fürsten, den derselbe bei Erfüllung eines Versprechens, als dessen Pfand er ihn hinterlegt hat, wieder in Empfang nimmt; sondern es bezeichnet ein solches Unterpfand, welches ein zum Voraus erhaltener Theil des in Aussicht stehenden Gegenstandes ist. Diese Erklärung paßt vortrefflich zu unserer Untersuchung. Gott selbst ist der Gegenstand unserer Seligkeit. Er selbst gibt sich auch als Unterpfand derselben. Nicht aber gibt er einen Theil seiner selbst jetzt und den andern später; denn Gott ist untheilbar. Wenn er sich als ἀῤῥαβών gibt, so muß dies so verstanden werden, daß er, derselbe Gott, in dessen vollem Besitze einstens unsere Seligkeit besteht, sich uns jetzt schon hingibt, aber zu einem Besitze, welcher einstweilen ein unvollkommener ist. Am Ziele werden wir ihn besitzen durch unmittelbare Anschauung und Liebe. Also hienieden hauptsächlich durch die entsprechenden auf Gott sich beziehenden Tugendakte, durch die Glaubenserkenntniß und Liebe des Erdenpilgers. Ἀῤῥαβών unserer Seligkeit wäre demnach Gott, insoferne er, durch die göttlichen Tugenden actuell oder habituell in der vorher beschriebenen Weise in unserm Besitze, uns zugleich die Anwartschaft auf seinen dereinstigen vollen Besitz verleiht. Die Liebe ist nach der wahrscheinlicheren Ansicht nicht wesentlich, sondern nur graduell von der Liebe der Seligen verschieden. Der Glaube aber steht, wie verschieden er auch von der Anschauung ist, in innigster Beziehung zu derselben, er hat mit ihr denselben Hauptgegenstand gemein, verlangt, wie sie, das unerschaffene Licht selbst

[1]) II. Cor. 1, 22. Eph. 1, 14.

[2]) Cf. Petavius, de Trin. VIII. cp. 4. n. 6.

und ist der wesentlich nothwendige Weg zu ihr; er ist eine vorläufige, unvollkommene Ergreifung dessen, was wir einstens vollkommen zu schauen hoffen, die jetzt schon bestehende feste Ueberzeugung von den Wahrheiten, welche einstweilen noch außer dem Bereiche unseres Geistesauges liegen.[1])

4. Ebenso erklärt sich aus dem Gesagten, wie Gott im Gerechten, wie in seinem Hause und Tempel wohnt. Er weilt nicht nur in ihm, wie ein Freund bei seinem Freunde, sondern er wohnt in ihm, wie in einem Hause, welches sein Eigenthum ist, in welchem er schaltet und waltet als der Herr, seine Befehle gibt als Gebieter, und als Eigenthümer über Alles frei verfügt. Das Haus Gottes aber ist ein Tempel, und wie Gott diesen lebendigen Tempel durch seine Gegenwart heiligt, durch seine Gnadengaben weiht und würdig ausstattet, so wird er in diesem Tempel durch die Tugendacte des Gerechten verehrt und verherrlicht.

[1]) Hebr. 11, 1. cf. I Cor. 13, 12.

Martin Luther und Ignatius von Loyola gegenüber der kirchlichen Krise des 16. Jahrhunderts.

Von J. Wieser S. J.

1. Das ausgehende Mittelalter. Aufgabe der Kirche.

Wollen wir die Bedeutung der großen Ereigniſſe des 16. Jahrhunderts, die religiöſe Umwälzung in Deutſchland und die gleichzeitige katholiſche Reformation, in ihrer ganzen Weite und Tiefe erfaſſen, ſo genügt es nicht, auf die damaligen kirchlichen Mißbräuche und das lang gehegte Bedürfniß einer gründlichen Abhülfe Rückſicht zu nehmen, oder überhaupt den Blick nur auf die zufälligen Bedürfniſſe und Beſtrebungen einzelner Nationen in jener Zeit zu richten; wir haben vielmehr die ganze damalige Weltlage in Betracht zu ziehen und die Aufgabe zu erforſchen, welche der Kirche nach ihrer urſprünglichen und unveräußerlichen Beſtimmung angeſichts jener Weltlage geſtellt war, nicht etwa blos um zeitweiligen Mißſtänden irgendwie abzuhelfen, ſondern auch eine gedeihliche Fortentwickelung des kirchlichen Lebens für die Zukunft zu ſichern; denn die Aufgabe der Kirche iſt eine allumfaſſende, ſie hat nicht einem Volke, ſondern den Völkern, nicht einer Zeit, ſondern den Zeiten das Heil zu bringen.

Die beſtehenden Mißbräuche wurden zwar von den revolutionären Parteien immer vorgeſchoben und leiſteten zum Behufe der Aufwiegelung vortreffliche Dienſte, aber ſie kamen in Wirklichkeit doch nur in zweiter Linie in Betracht; wäre das Verlangen nach ihrer Beſeitigung das eigentliche treibende Motiv der ganzen Bewegung geweſen, ſo hätte dieſe nicht zu einer vollſtändigen Verleugnung der hiſtoriſchen Kirche und zu einer ſo ganz heterogenen Neubildung führen können.

Andrerseits durfte auch die Kirche nicht bei einer einfachen Beseitigung eingerissener Uebelstände stehen bleiben; denn sie war bei einem Knotenpunkte der Geschichte angelangt, in dem ihre doppelte, in den Gleichnissen von dem Senfkörnlein und dem Sauerteige (Matth. 13, 31. 33) versinnbildete Aufgabe in ein neues Stadium getreten war; sie hatte die Marken der Herrschaft des Kreuzes räumlich in bisher unbekannte Fernen zu rücken, sie hatte zugleich die Arbeit der geistigen Durchdringung und Beherrschung an Zuständen und Verhältnissen zu versuchen, die nach innen in demselben Maße eine Steigerung ihrer Thätigkeit erheischten, als die großen geographischen Entdeckungen nach außen dieselbe erweiterten.

Die Cultur, welche die Kirche bei ihrem Eintritt in die Welt vorfand, war eine mehr oder weniger gemeinsame, und umfaßte beinahe den ganzen ihrer Wirksamkeit anfangs erschlossenen Schauplatz. Die hellenische Bildung hatte nicht blos die meisten heidnischen Völker in ihren Kreis gezogen, sondern auch das Judenthum berührt und war bereits im alten Bunde in Beziehung zum Reiche Gottes getreten. Die Völker, die dann nach dem Untergange des weströmischen Reiches der kirchlichen Wirksamkeit zugeführt wurden, standen zwar der klassischen Bildung der Griechen und Römer ferne, waren aber mit diesen Nationen stamm- und geistesverwandt, und bereiteten weder durch eine bereits fortgeschrittene, eigenartig ausgeprägte Cultur, noch durch besondere Rohheit oder durch Mangel an Bildungsfähigkeit dem Werke christlicher Civilisation größere Schwierigkeiten. Auch die Sarazenen, die dem Christenthum feindlich gegenübertraten, wurzelten sowohl mit ihrer bald erworbenen wissenschaftlichen Bildung, als mit ihren religiösen Anschauungen großen Theils im nämlichen Boden wie die christliche Kirche. Zudem war das Feld der kirchlichen Thätigkeit räumlich nicht allzu ausgedehnt und nach allen Seiten hin ziemlich abgeschlossen.

Das hatte sich nun seit der Neige des 15. Jahrhunderts in Folge der großen Entdeckungen gänzlich geändert. Fremde Welttheile, fremde Menschenraçen harrten nunmehr auf die frohe Botschaft des Heiles. Die Kirche sah sich auf einmal gealterten und fast verknöcherten Culturvölkern gegenübergestellt, deren Entwicklung ganz eigene, von dem Stromlaufe der bekannten Weltgeschichte beinahe vollständig getrennte Rinnsale sich gegraben und fremdartige,

zum Theil sehr abstruse, dabei aber tiefgewurzelte religiöse Systeme hervorgebracht hatte, wo sie nicht etwa frühzeitig auf den Steppensand eines ideenlosen Materialismus gerathen war. Und welche Verschiedenheit zwischen diesen Culturvölkern, zwischen den träumerischen Hindus, den weltklugen Chinesen, den kalt raisonnirenden Japanesen, und dann wieder zwischen den Asiaten und den Azteken Amerika's! Neben diesen Culturvölkern begegneten der Kirche zahlreiche Naturvölker in den verschiedensten Abstufungen, die zum Theil den alten Germanen und Slaven hinsichtlich der Bildungsfähigkeit und der moralischen Veranlagung und Ausbildung kaum bis an die Knöchel reichten.

So groß nun aber diese Veränderung war, so stand sie doch in mancher Hinsicht bedeutend zurück hinter dem geistigen Umschwung, der sich auf dem alten Schauplatz der kirchlichen Wirksamkeit in Europa zu vollziehen begann. Die mittelalterliche Entwicklung ging zu Ende; die alten Geleise waren ausgetreten; neue Culturelemente drängten sich heran; die öffentlichen Verhältnisse erlitten die mannigfachsten Verschiebungen; die verschiedenartigsten Ideen rangen um die Herrschaft; die umfassendsten und verwickeltsten Probleme suchten ihre Lösung; fundamentale Gegensätze von unberechenbarer Tragweite traten hervor; kurz, es zeigte sich eine mannigfache Gährung, die, wie jeder Historiker weiß, nicht erst durch die „Reformation" hervorgerufen wurde, sondern diese selbst aus ihrem Schooße gebar, wiewohl sie dann wieder von Seite derselben die mächtigste Rückwirkung erfuhr. In Folge dessen sah sich die Kirche vor eine Krise gestellt, welche noch weit bedenklicher zu werden drohte als jene, die sie beim Uebergang von der alten in die mittlere Zeit zu bestehen gehabt.

Man begreift, daß aus dieser veränderten Stellung der Kirche nach innen und nach außen mannigfache neue Anforderungen an ihre Entfaltung und Thätigkeit sich ergaben. Je mehr die Zahl der Nationen stieg und ihre Verschiedenheit wuchs, desto nothwendiger war es für die Kirche, ihre Individualität nach der natürlichen Seite hin gewissermaßen zu erweitern, das allgemein Menschliche in das Auge zu fassen, über nationale Einseitigkeiten, Beschränktheiten und unberechtigte Sonderinteressen sich zu erheben, aber auch den natürlichen Eigenthümlichkeiten und berechtigten Forderungen aller Völker gerecht zu werden, ohne ihrer Particularität

zu verfallen. Je entlegener ferner und je beschwerlicher das neue Missionsfeld war, desto weniger durfte der Geist der Entsagung, der Geist hochherziger Opferwilligkeit sinken, desto weniger durfte es an solchen fehlen, die mit Petrus sprechen konnten: „Siehe, wir haben Alles verlassen, und sind dir gefolgt“ (Matth. 19, 27); und je mehr die Kirche an den entferntesten Orten der Welt isolirte Posten auszustellen genöthiget war, desto nothwendiger wurde es für sie, eine von Ort und Zeit unabhängige geistige Selbständigkeit unter ihren Streitern zu pflegen und das Bewußtsein der geistigen Zusammengehörigkeit, das Gefühl der katholischen Gemeinschaft nach allen Seiten hin zu fördern. Damit hing noch ein anderes Erforderniß zusammen. Je mehr nämlich die Peripherie sich erweiterte, desto mehr mußte das Centrum erstarken, desto tiefer mußte die Idee des Primates in die bewußte Ueberzeugung der Völker eingesenkt werden, desto mehr mußte nicht etwa der erzwungene, sondern der freie, grundsätzliche Gehorsam gefördert werden, wenn nicht die Centrifugalkraft das Uebergewicht erlangen und eine Zersplitterung des gewaltigen Körpers herbeiführen sollte. Zugleich muß es von selbst einleuchten, daß die Erweiterung des Wirkungskreises durch das Zuströmen neuer und zwar sehr disparater Culturvölker auch neue Anforderungen an die Fermentationskraft der christlichen Lehre, an die Assimilationskraft des kirchlichen Organismus stellte, und zu diesem Zwecke auch Männer verlangte, welche an Bildung den Völkern sich ebenbürtig zeigten, psychologisch und methodisch vorzugehen wußten, in die Eigenthümlichkeiten der Nationen einzudringen, Hohen und Niedern sich anzubequemen, kurz Allen Alles zu werden im Stande waren.

Hiemit ist zum Theil auch schon die Aufgabe angedeutet, welche der Kirche aus den veränderten Verhältnissen der europäischen Gesellschaft, aus dem neuen Culturstadium der bereits christlichen Völker, und der beim Uebergang hervortretenden gewaltigen Krise erwachsen mußte. Bevor wir aber darauf näher eingehen, haben wir die Krise selbst genauer kennen zu lernen. Zwei Wahrheiten oder Forderungen aber müssen uns von vornherein klar sein. Für's Erste ist es gewiß, daß die Kirche nicht von den Strömungen des neuen Zeitgeistes aus ihre eigene Natur zu bestimmen hatte, sondern umgekehrt ihrem unveränderlichen Wesen getreu die neuen Verhältnisse von oben herab bewältigen, d. h. sie nicht einfach ignoriren

oder sich schroff dagegen auflehnen, sondern sie den christlichen Principien unterordnen und ihnen die Weihe des christlichen Geistes ertheilen mußte. Die Natur zerstört ihre Gebilde, um aus deren Elementen wieder neue zu schaffen; ähnlich verhält es sich zum Theil auch mit den Wandlungen in dem Culturleben der Völker; da entscheiden die Bildungselemente, die eben zusammentreffen; aus dem Streite und Widerstreite der Ideen und Bestrebungen in den verschiedenen Wechselfällen und gegenseitigen Berührungen oder Vermischungen der Völker gehen neue Gestaltungen hervor, welche oft einen fast vollständigen Bruch mit den ererbten Traditionen enthalten. Im Reiche Gottes dagegen gilt das Gesetz der strengsten Continuität. Die Kirche ist ein einheitlicher, sich stetig entwickelnder Organismus, der zwar Neues sich gewissermaßen assimiliren, aber nie von der eigenen Vergangenheit losgerissen in dasselbe eingehen kann, ohne der Zerstörung anheimzufallen.

Nicht weniger gewiß ist es sodann zweitens, daß die durch die innern Anforderungen einer neuen Culturepoche bedingte Fortentwicklung der Kirche mit der gleichzeitig eintretenden Nothwendigkeit einer weitern Verbreitung nach außen nicht in Widerspruch stehen darf, sondern beide Aufgaben immer Hand in Hand gehen müssen. Es ist gewiß eine merkwürdige und zur Bestätigung dieser Behauptung dienende Erscheinung der Geschichte, daß die göttliche Vorsehung selbst stufenweise für eine entsprechende äußere Umhegung der Kirche gesorgt hat, bis sie eine gewisse Entwicklung durchgemacht, um einer gesteigerten Aufgabe in einem weitern Kreise genügen zu können. Im alten Bunde brachte Gott sein erwähltes Volk successiv mit verschiedenen Nationen in Berührung, um es von Stufe zu Stufe zu führen. Im neuen Bunde sorgte er auf ähnliche Weise für die allmählige Einlebung und Entfaltung der ihrer Substanz nach vollendeten Offenbarung, indem er entweder auf dem nämlichen Schauplatze neue Völker auftreten ließ oder den Schauplatz selbst nach vorheriger Abschließung entsprechend erweiterte.

Wir können die Zerstörung Jerusalems, die Verwüstung Roms durch Genserich und dann später durch Carl Bourbon in dieser Hinsicht gewissermaßen als Marksteine verschiedener Perioden betrachten. Ueber Jerusalem und das alte römische Reich brauche ich kein Wort zu verlieren; ich erinnere nur an die offenbar providentielle Umfriedung der Kirche durch ihre äußere Abschließung und durch den

Schutz des römischen Kaiserthums im Mittelalter. Während nach dem Westen hin die erste Entdeckung Amerika's spurlos vorüberging, fiel der Orient und die Nordküste von Afrika unter die Herrschaft des Islam, welcher der christlichen Weltkirche in ähnlicher Weise als feindliche Weltmacht gegenüberstand, wie einst das heidnische Kaiserreich der Römer. In dieser Begrenzung und Verengung mußte die Kirche, beinahe ausschließlich auf den kleinsten Welttheil beschränkt, in innerem und äußerem Streit mit dem Islam begriffen, jene allseitige Ausgestaltung und Befestigung erlangen, welche erforderlich war, um in vollsten Sinne des Wortes auf die große Weltbühne zu treten. Als dieser Zweck erreicht war, verlor fast gleichzeitig mit der Hinwegräumung der äußern geographischen Schranken auch das Kaiserthum seine ganze Bedeutung. Wenn der letzte gekrönte Kaiser, unter welchem Rom verwüstet wurde, persönlich nicht blos Germanen und Romanen unter seinem Scepter vereinte, sondern auch über die neue Welt sein Machtgebot ausdehnte, so war dies wie ein letztes Aufleuchten „am Abendhimmel vergangener Zeiten", nicht aber die Morgenröthe einer neuen Weltherrschaft, welche der Kirche mit ihrem schützenden Arm über den Ocean folgen sollte. Was aber die Kirche während der Dauer der vergangenen Periode errungen hatte, durfte für sie nicht verloren sein; konnte es nicht bleiben wie es war, mußte es doch als Vorstufe zu einem Höhern dienen oder in demselben vergeistigt und verklärt sich wiederfinden.

Richten wir nun unsere Aufmerksamkeit auf das ausgehende Mittelalter und die damalige Lage der Kirche im Verhältniß zu Vergangenheit und Zukunft. Vorerst wollen wir aber auf das Mittelalter selbst einen flüchtigen Blick werfen.

Das Mittelalter hatte bekanntlich einen vorzugsweise traditionellen Charakter. Die neuen Völker waren erst zu erziehen und zu jener Stufe emporzuführen, auf welcher die patristische Zeit gestanden. Es handelte sich nicht um die Erschließung neuer Bahnen, sondern um die Einlebung des Ueberkommenen. Dabei konnten aber allerdings manche Seiten viel glänzender hervortreten als es im Alterthum möglich gewesen. Erst jetzt, nachdem die durch den heidnischen Staat verschuldeten Hindernisse gefallen und der Saame der Civilisation auf einen bisher unbebauten Boden fiel, konnte die ganze Cultur ein durchweg christliches Gepräge erhalten, ohne daß sie den heidnischen Geburtsschein mit einem christlichen Heimatschein zu vertauschen brauchte. Es ist und bleibt ein unerreichter Vorzug des Mittelalters, daß der christliche Gedanke alle Verhältnisse, sowohl des öffentlichen als des Privatlebens, von oben bis

unten durchdrang und beherrschte. Die Religion des Kreuzes feierte ihren vollsten Triumph, und daher kam es, daß man auch das Zeichen des Kreuzes selbst allüberall prangen sah[1]). Insbesondere trat die einigende und versöhnende Kraft des Kreuzes (Ephes. 2, 13 ff.) glänzend hervor. Es war gewiß keine leichte Aufgabe, die vielen freiheitsluftigen, ungezügelten, sich gegenseitig befehdenden Stämme zu zähmen und nach und nach zu einer einheitlichen christlichen Gesellschaft zu verschmelzen. Das konnte nur dadurch geschehen, daß die von Christus bezeichneten Prinzipien und angeordneten Mittel der Einigung in ihrer ganzen Kraft hervortraten und sich Geltung verschafften. Der Protestantismus weiß heut Luther viel zu sagen über die mittelalterliche Trennung zwischen Geistlichen und Laien, über die kastenartige Sonderung der Stände und über äußere Werkheiligkeit. Allein er wäre seinerseits nie im Stande gewesen, eine einheitliche christliche Gesellschaft zu schaffen. Nur dadurch, daß der Spruch Christi: Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf (Matth. 10, 14) den Nachfolgern der Apostel und Jünger im Mittelalter ein solches Ansehen verschaffte, nur dadurch, daß die germanischen Völker das von Christus an Petrus gerichtete Wort (Matth. 16, 18) und dessen Tragweite mit solcher Begeisterung erfaßten, nur dadurch, daß gleichfalls der Ausspruch Christi über die Aufnahme eines Propheten und Gerechten (Matth. 10, 41) im gemeinsamen Heiligencultе seine vollste Verwirklichung fand und in den großen Wallfahrtsorten Leute aus den verschiedensten Nationen als christliche Pilger und Brüder mit einander in Be-

[1]) „Das Kreuz Christi ist von seiner historischen Stätte herabgestiegen, um ihm selber nachzugehen und alle Orte seiner geistigen Gegenwart und Wirksamkeit zu versinnlichen. Hingestreut über Höhen und Thäler, über Thurmspitzen und Altäre, Wallfahrtsorte und Begräbnißplätze, den Gewändern der Aebte und Kleriker, den Rüstungen der Ritter angeheftet, allen Denkmälern und Emblemen unentbehrlich, ließ es kein Ziel und keine Nation irdischer Pilgerschaft unberührt; es übte einen gestaltenden Einfluß auf den Kirchenstand, die Kunst und den Cultus und begleitete den Cyklus der Sakramente, selbst weltliche Handlungen erfolgten unter seiner Obhut, fromme Botschaften und gewaltige Heere, Büßer und Ritter ließen es sich vorantragen, christliche Enclaven wurden mitten in der Fremde an ihm erkennbar: das größte kriegerische Unternehmen des Mittelalters stellte sich mit höchster Zuversicht unter sein Panier". Gaß, Gesch. d. christl. Eth. S. 295.

rührung brachte, nur dadurch endlich, daß wieder das Wort Christi von dem Trunke kalten Wassers in seinem Namen gereicht (Matth. 10, 42) allenthalben so herrliche Früchte christlicher Wohlthätigkeit hervorbrachte, daß die christliche Charitas nicht blos den wandernden Fremdling gastlich aufnahm, sondern ihm Weg und Steg bereitete, ihn durch unwirthliche Gebirgspässe begleitete, oder wenn er zu Meer in die Hände von Piraten gerathen, mit edler Selbstaufopferung aus der Gefangenschaft befreite, — nur dadurch war es möglich, jenes allumfassende christliche Gemeingefühl zu wecken, das alle Schranken örtlicher Entfernung, nationaler Verschiedenheit und natürlicher Sonderbestrebungen durchbrach. Mit Rücksicht auf Matth. 10, 41 müssen wir hier insbesondere daran erinnern, daß die klösterliche Asceſe keineswegs jene Kluft zwischen dem Stande der in der Welt lebenden Christen und den Lebenszielen der von der Welt abgekehrten Ordensgemeinschaften zur Folge hatte, von der manche Protestanten schreiben, sondern im Gegentheile eines der stärksten Bande der allgemeinen christlichen Gemeinschaft bildete. Die Kirche konnte nicht immer wie im Anfang zu Jerusalem eine Gemeinde von Brüdern sein, die mit Verzichtleistung auf alles Eigenthum eine auf religiösen Motiven beruhende Gütergemeinschaft unterhielten. Aber sie mußte und muß immer ihren ursprünglichen Charakter als einer von der Erde losgerissenen, auf das Jenseits gerichteten, einem englischen Leben (Matth. 22, 30) zustrebenden, nach dem ewigen Vaterlande pilgernden Gesellschaft an sich tragen. Dazu genügt es nicht, daß sie allen einschärft, die Welt zu gebrauchen, als ob sie sie nicht gebrauchen würden (1 Cor. 7, 31); sie muß jenen Charakter in ihren Institutionen officiell zur Darstellung bringen, sie muß ihn so zu sagen plastisch in sich ausprägen, damit sie fort und fort als eine übernatürliche Gesellschaft erscheine und die Pflicht der innern Losschälung vom Irdischen ihren Gliedern faktisch immer vor Augen halte. Das geschieht vorzüglich durch das Gesetz des priesterlichen Cölibats und dann weiter durch mannigfaltige Ordensgemeinden, die verschiedene Beziehungen des Reiches Gottes vorwiegend zur Darstellung bringen, sowie endlich durch den innigen Anschluß der frommen Weltleute an die Ordensgemeinden, wodurch sie nicht blos an ihren Verdiensten Antheil nehmen (Matth. l. c.) und zu der allen Christen gemeinsamen geistigen Weltentsagung ermuntert wer-

den, sondern auch ihr auf letztere gerichtetes Streben thatsächlich ausdrücken. Da nun zugleich die Orden, besonders die der Mendikanten, einen mehr internationalen Charakter hatten, so bildeten sie in der That, ungeachtet ihrer Ausscheidung aus dem gewöhnlichen Leben, eines der stärksten Bande christlicher Einheit und Gemeinschaft. Nicht unterschiedslose Gleichheit und Einerleiheit ist die Bedingung christlicher Einheit, wie Luther meinte (um dies hier vorgreifend zu bemerken), sondern eine reiche und harmonische Gliederung (Ephes. 4, 11 ff.) gleichwie in den natürlichen Organismen die reichste und vollkommenste Organisation die größte Einheit in sich schließt. — Es ist kaum nothwendig an das höchste und edelste aller in die Aeußerlichkeit tretenden Bande christlicher Gemeinschaft, nämlich an das hh. Altarssakrament zu erinnern; jedermann weiß, welche Triumphe dasselbe in den prachtvollen Frohnleichnamsfesten des Mittelalters alljährlich gefeiert.

Die Solidarität und der specifische Charakter der christlichen Gesellschaft hätten im Mittelalter jedoch keine solche Vollendung erreichen und nicht so glänzend zu Tage treten können, wäre ihr nicht Gelegenheit geboten gewesen, aus gemeinsamen religiösem Interesse, unter der Fahne des Kreuzes dem Erbfeinde des christlichen Namens entgegen zu ziehen. In den Kreuzzügen erscheinen die christlichen Völker so recht als Ein Volk, und zwar als ein Volk, das nicht allein an der Scholle klebt und an dieselbe seinen Schweiß hängt, sondern unter dem Schatten des Kreuzes sich heimisch fühlt und für höhere Güter zu kämpfen weiß. Das hl. Land konnte nicht behauptet werden; dies war, wie die Verhältnisse lagen, als ein Glück für die europäische Gesellschaft anzusehen; aber der Zweck der Vorsehung, die christlichen Völker durch ein gemeinsames religiöses Interesse in Spannung zu erhalten, ihnen im Kampfe mit den Saracenen im Orient einen edlen ritterlichen Schwung und eine feinere, mildere Gesittung zu verleihen, den kirchlichen Primat in den Augen der Völker zu heben und ein höheres Stadium in der kirchlichen Selbständigkeit vorzubereiten, — diese und andere ähnliche Zwecke wurden vollkommen erreicht; und das war in der That nichts Geringes. Die katholische Kirche, als eine von temporären Vortheilen und nationalen Interessen unabhängige, nicht von dem blinden, national und politisch gefärbten Fanatismus des Islam, sondern von der bewußten und ruhigen Ueberzeugung ge-

bildeter Völker getragene Institution mit ihrer bewunderungswürdigen Selbständigkeit, weltumfassenden Ausdehnung und einheitlichen Geschlossenheit muß sich jedem unbefangenen Beobachter als eine ganz einzigartige Erscheinung der Geschichte darstellen. Aber diese Erscheinung ist uns so selbstverständlich, daß wir gar nicht bedenken, was Alles erfordert wurde, wie tiefe Fundamente gelegt, welches Gerüste aufgeführt, wie mächtige Pfeiler und Strebebögen gebaut werden mußten, um diesen gewaltigen Riesendom mit seinen himmelanstrebenden Thürmen herzustellen und gegen die zerstörende Macht aller Blitze und Orkane, aller Minen und Geschütze zu sichern. Wenn man aus der Geschichte weiß, wie leicht die Religion eines Volkes mit seinem Grund und Boden, mit seiner Nahrung und Beschäftigung, mit der ganzen Naturumgebung verwächst und verwurzelt, wie leicht mit der Mengung der Völker auch ihre Religionen sich mengen, mit der Zerstreuung der Völker ihre Religionen sich verwischen, so wird man einsehen, warum die Vorsehung, die immer auch geschöpfliche Mittel in Anwendung bringt, die christlichen Völker sozusagen aus ihren Wohnsitzen herausgerissen und ähnlich wie einst das Volk Israel in ein wanderndes Lager mit dem Kreuzespanier an der Spitze verwandelt hat, bevor sie die fremden Welttheile der kirchlichen Thätigkeit öffnete[1]).

Warum ich bei den Kreuzzügen und dem allseitigen Ausbaue der kirchlichen Katholizität, dem auch die Architektonik des Mittelalters und die systematische Behandlung der theologischen wie der philosophischen Wissenschaft entsprach, etwas verweilte, wird sich aus dem Nachfolgenden ergeben. Sonst will ich über das Mittelalter nur so viel bemerken: Was man immer darüber urtheilen mag, Eines kann nicht geleugnet werden, daß nämlich das Mittelalter von großen Ideen getragen wurde und diesen entsprechend zu wahrhaft heroischen Leistungen sich erschwungen hat. Die Neuzeit hat einen St. Gotthard durchstochen; aber den Geist, dem die St. Gotthards- und Bernhards-Hospize entstammt, hat sie nicht erreicht[2]).

[1]) Vom Gesichtspunkt lokaler Unabhängigkeit und Verselbständigung der Kirche wird man auch die Zulassung des sog Babilonischen Exils nicht zwecklos finden; die Gefahr einer Territorialisirung und Italienisirung der Papstherrschaft lag, wie sich später zeigte, nicht gar so ferne, wenn sie auch durch Gottes Hilfe beseitiget wurde.

[2]) Wenn man der Wissenschaft des Mittelalters den Vorwurf macht, daß sie zu einseitig war und die Empirie zu sehr vernachlässigte, so

Die Fortdauer des mittelalterlichen Zustandes der Kirche lag icht im Plane der göttlichen Vorsehung; wie sie selbst neue Cultur- edingungen und neue Culturelemente herbeiführte, welche der Gefahr iner verderblichen Erstarrung und Versumpfung vorbeugten und inen gewaltigen Fortschritt der menschheitlichen Entwicklung in atürlicher Hinsicht zur Folge hatten, so wollte sie auch einen ent- rechenden Fortschritt des kirchlichen Lebens und Wirkens. Die eue Culturperiode erheischte nicht blos mit Rücksicht auf ihre be- ndern Bedürfnisse neue Leistungen von Seite der Kirche, sondern e sollte sich auch als angemessene natürliche Grundlage für den n innern Entwicklungsgesetze oder Entwicklungsgange des kirchlichen ebens selbst begründeten Fortschritt erweisen.

So sehr nämlich die Kirche in ihrer Thätigkeit auf die jeweiligen ußeren Verhältnisse Rücksicht nehmen muß, so sind doch die Haupt- hasen ihrer Entwickelung nicht allein durch den Umschwung der Ver- ältnisse, sondern auch und zwar hauptsächlich durch ein inneres, in er Natur der Sache begründetes Gesetz bedingt, so daß ihr ange- essenes Zusammentreffen mit den wechselnden Culturperioden nur auf ine besondere Leitung der göttlichen Weltregierung zurückgeführt werden

kann man zunächst erwidern, daß eine Zeit nicht Alles auf einmal leisten kann und vom Jüngling nicht dasselbe wie vom Manne ge- fordert werden darf; sodann ist zu bemerken, daß dieser Gang der Bildung nicht blos der Kirche sehr förderlich war, sondern der Cultur überhaupt zu Gute kam. Wären die europäischen Völker nicht zuerst durch eine strenge und gemeinsame philosophische Schulung gegangen, wären sie vielmehr frühzeitig den empirischen und historischen Studien in die Arme geführt worden, so wären sie vielleicht dem Schicksal so mancher hoffnungsvollen Jünglinge unserer Tage verfallen, die zwar einen reichen und mannigfaltigen Wissensstoff erraffen, aber schon in den ersten Jahren des Gymnasiums die ganze Spannkraft ihres Geistes einbüßen; die wissenschaftliche, technische und industrielle Ausbildung würde sich ziemlich dem Sinismus genähert haben. — Ganz wider- sinnig ist vollends die mit einem höhnischen Seitenblick auf die Kirche verbundene Hinweisung mancher Culturhistoriker auf den Vorsprung der saracenischen Bildung; es war nicht Schuld der Kirche, daß die jungen abendländischen Völker nicht die Gewecktheit und Geschmeidigkeit der Araber besaßen und in ihren Wohnsitzen keine so glücklichen Vor- bedingungen rascher Culturentwicklung fanden wie jene; das aber ist kaum zweifelhaft: ohne die Kirche wären die Germanen trotz der Be- rührung mit den alten Völkern verwildert, sei es durch barbarische Rohheit, oder durch Verweichlichung, oder durch beides zugleich.

kann. So finden wir z. B., daß die dogmengeschichtliche Entwicklung ungeachtet der verschiedenen äußern Veranlassungen (durch den Stand der Wissenschaft, das Auftreten von Häretikern u. s. w.) im Großen und Ganzen doch die im objektiven Zusammenhange der Wahrheiten selbst begründete Ordnung befolgte und daß demgemäß in sachlicher wie zeitlicher Abfolge die theologischen, die christologischen, die soteriologischen Wahrheiten und Fragen nacheinander an die Reihe kamen. So finden wir weiter, daß wieder naturgemäß zuerst vorzüglich die genaue begriffliche Erfassung und dogmatische Fixirung der christlichen Wahrheiten die Kirche beschäftigte und dann erst (im Mittelalter) die innere Verknüpfung, gegenseitige Uebereinstimmung und äußere Vernunftcongruenz derselben in vorwiegender Weise Gegenstand der Aufmerksamkeit wurden, und folgerichtig in der theologischen Wissenschaft zur Systembildung führten. Gleichwohl waren auch die äußern ethnologischen Bedingungen und culturlichen Verhältnisse diesen zwei Aufgaben günstig; die erste derselben konnte nicht jugendlichen, phantasievollen, in intellektueller wie sprachlicher Entwicklung begriffenen und dazu noch der frischen Ueberlieferung ferne stehenden Stämmen anvertraut werden; sie fand ihre Lösung beinahe ganz im patristischen Zeitalter, wobei wieder die Rollen in angemessener Weise auf das Morgen- und Abendland sich vertheilten. Die zweite forderte kräftiges Denken und kühnen Schwung des Geistes, also Bedingungen, die in einer absterbenden Culturepoche nicht gefunden werden. Worin nun der am Ende des Mittelalters durch die innere Entwicklung geforderte Fortschritt bestehen sollte, soll später angedeutet werden.

Der Uebergang zur neuen Periode vollzog sich unter den größten und heftigsten Erschütterungen. Die Ursachen derselben genauer zu bezeichnen, ist nicht so leicht: bei geschichtlichen Wandlungen laufen tausend verborgene Fäden zusammen, und Vieles, was uns als Ursache erscheint, ist in Wahrheit nur ein Symptom des drohenden Uebels, ähnlich dem unheimlichen Getöse, das nahe bevorstehende Erderschütterungen ankündet. Indessen drängen sich in unserm Falle der Ursachen genug an die Oberfläche, wenn wir auch absehen von den oft und viel, wenn nicht zu viel besprochenen Mißbräuchen, welche das kirchliche Leben verunzierten, von den kirchen-politischen Streitigkeiten und den damit verbundenen Aergernissen, sowie den traurigen Wirren, die unmittelbar den päpstlichen Stuhl betrafen. Alles Menschliche unterliegt dem Wandel. Auf das muthvolle, himmelanstrebende ascetische Ringen folgte eine gewisse Ermattung. Die freudige und opferwillige Begeisterung für die erhabensten, nur sehr schwer zu erreichenden Ziele machte einer feigen Entmuthigung und egoistischen Engherzigkeit Platz. Jener

starke, die Natur bezwingende Geist, der seine Spuren selbst dem spröden Gesteine in der gothischen Baukunst aufgedrückt hat, war nicht mehr zu finden; die Zeit, wo der Ruf: „Gott will es", so zündend wirkte, ganze Massen in Bewegung setzte und unaufhaltsam vorwärts drängte, war längst entschwunden, und wer weiß wie viele gemeinsame Verschuldungen, wie viele getäuschte Erwartungen und fruchtlose Anstrengungen, wie viele äußere und innere Schwierigkeiten zusammengewirkt hatten, um jenen Schwung des Geistes zu lähmen und jenen bewunderungswürdigen Gemeinsinn zu zerstören.

Die Erschlaffung hatte von selbst viele Uebelstände zur Folge. Sie begünstigte die Veräußerlichung und Verweltlichung des kirchlichen Lebens und verursachte deßhalb auch die Mißachtung der für die Erhaltung der Kirche nothwendigen oder ersprießlichen Gesetze, Einrichtungen und äußern Formen, als ob diese den Mangel an Geist zu verantworten hätten oder ihre Entfernung denselben zurückführen könnte. Sie begünstigte ferner das Eindringen eines allzu realistischen Geistes, der allerdings nicht blos durch das allmählige Schwinden der Begeisterung für höhere Ziele herbeigeführt war, sondern durch anderweitige Ursachen, insbesondere durch die verschiedenen neuen Entdeckungen, durch das Steigen des Wohlstandes u. s. w. gefördert wurde. Die Conquistadóres, die durch die neue Welt sich angezogen fühlten, waren nichts weniger als die alten Pilger und Kreuzfahrer, und am Golde, das aus Amerika nach Europa floß, sah man gerade nicht den Stempel des Geistes kleben. Der behäbige Bürgerstand, der sich allmählig gebildet hatte, entwickelte ein Selbstgefühl, das gegen die weltflüchtige Asceſe grell abstach und zur steigenden Verachtung der Mendikanten nicht wenig beitrug.

Je mehr die Frische des christlichen Geistes in vielen Kreisen sich verlor, desto mehr begann der heidnische Naturgrund hervorzutreten, wie z. B. in dem fatalistischen Aberglauben, in dem aus nordischem Boden entsprungenen Hexenwesen u. s. w. Der damals überhandnehmende Fatalismus zog übrigens auch reichliche Nahrung aus dem Heidenthume der alten Römer und Griechen durch die Humanisten, die, wie bekannt, vielfach weit lieber mit dem wechselnden Spiele der blinden Fortuna, das gewissermaßen in ihrer eignen wandelbaren Lebenslage sich spiegelte, als mit dem allweisen Walten der göttlichen Vorsehung sich beschäftigten. Ja es scheint

fast, als ob die fatalistische Richtung, die dann in der sächsischen „Reformation" nicht die letzte Rolle spielte, damals von allen Seiten Zuflüsse erhalten sollte, wie z. B. aus der neubelebten Kabbalistik, die freilich wieder in ihr selbst ihre Wurzeln hatte, und aus den Nachwirkungen der Berührung mit den Mohamedanern, welcher u. A. auch der damals ziemlich verbreitete durchweg unchristliche Mangel an Schamhaftigkeit theilweise zuzuschreiben sein dürfte.

Zu der vorhin besprochenen Erschlaffung gesellten sich so manche andere Mißstände, welche das Heil der Kirche bedrohten.

Einzelne an sich schöne Eigenthümlichkeiten des Mittelalters, die nur besondern Zeitverhältnissen entsprungen waren, ließen sich bei fortschreitender Entwicklung nicht mehr halten. Hatte aber einmal auf irgend einer Seite eine Lockerung des festen Gewebes mittelalterlicher Zustände, mittelalterlichen Denkens und Lebens Platz gegriffen, so konnte selbst jene viel gepriesene Solidarität der christlichen Gesellschaft des Mittelalters schlimme Folgen nach sich ziehen. Das Hinsinken zufälliger Einrichtungen und wandelbarer Anschauungen bedrohte die unantastbaren Fundamente des kirchlichen Lebens und die heiligen Wahrheiten des christlichen Glaubens. Man weiß wie innig die Ideen von zwei höchsten Gewalten, einer geistlichen und weltlichen, die man mit Sonne und Mond verglich, in der Anschauung des Mittelalters mit einander verknüpft waren; eine einheitliche und allumfassende politische Gewalt konnte sich aber bei der fortschreitenden Entwicklung der europäischen Völker selbst im beschränktesten Sinne nicht mehr erhalten und mußte im Hinblick auf die fremden Welttheile vollends als Chimäre erscheinen; die Idee des Kaiserthums verblaßte, der „Mond" sank vom Himmel; — konnte der Fall des Trabanten ohne Rückwirkung auf das Hauptgestirn vorübergehen? Die Völker gelangten zu ihrer Reife und strebten nach selbständiger Regelung aller ihrer Verhältnisse; damit verlor der leitende Einfluß des Papstes in politischen Dingen mehr und mehr seinen Halt, wieder nicht ohne Rückwirkung auf sein höchstes geistliches Ansehen. Der päpstliche Stuhl sah sich nun genöthigt, vorzüglich auf Erhaltung des Gleichgewichtes der politischen Gewalten Rücksicht zu nehmen, was ihn zum Nachtheile der kirchlichen Auktorität in mannigfache Conflikte verwickelte. Durch das allmählig zunehmende Auseinanderstreben der Völker konnte die katholische Einheit in keinem Falle gewinnen; sie wurde aber noch

mehr bedroht durch das aus heidnischen Staatsprinzipien geborene, oder wenigstens durch sie genährte Streben nach einer die päpstliche Gewalt beeinträchtigenden Ingerenz des Staates in religiösen Dingen.

Das Hauptgewicht liegt immer auf dem jeweilig herrschenden Geiste der Bildung und Wissenschaft, insbesondere der philosophischen Wissenschaft. In dieser Hinsicht vollzog sich aber damals ein gewaltiger Umschwung, welcher der Kirche nicht in jeder Hinsicht günstig war. Es lag in der Natur der Sache, daß nach Sättigung des vorwiegend speculativen, auf allgemeines metaphysisches Wissen gerichteten Dranges das Interesse der unmittelbaren empirischen Forschung, dem Ringen nach selbständiger Erfassung der Natur und überhaupt dem Suchen neuer Wissensquellen sich zuwenden würde; der Conservatismus des Mittelalters erhielt sich eben nur so lang, bis das Ueberkommene angeeignet und die Denktüchtigkeit des Geistes vollkommen geschult war. Je mehr nun aber das Induktions-Verfahren sich Bahn brach, und je öfter seine Ergebnisse zur Aufdeckung hinfälliger Deduktionen aus unbegründeten aber allgemein festgehaltenen Voraussetzungen führten, desto mehr gerieth mit der unbefugten auch die berechtigte Deduktion und die vorwiegend deduktive Scholastik in Mißcredit, und desto mehr ward auch im Allgemeinen das heilig gehaltene Auktoritätsprincip erschüttert. Man hatte dieses Princip zu weit ausgedehnt und auf Anschauungen übertragen, die weder etwas positiv Gegebenes zur Voraussetzung hatten, noch einer Sicherstellung durch den verheißenen Beistand Gottes sich erfreuen konnten. Aehnlich erging es dem Traditionsprincip durch die beginnende historische Kritik. Auch da hatte man göttliche und menschliche Tradition oft zu wenig auseinander gehalten, weßhalb die Aufdeckung einer Lücke in der letztern auch die erstere gefährden konnte. Wie viel Staub hat z. B. nicht Valla's Schrift über die Schenkung Constantins aufgewirbelt! Die Tendenz der individuellen Forschung, von unten hinauf das Allgemeingiltige zu ermitteln, konnte leicht auf religiöses Gebiet übertragen werden und so den antikatholischen Subjektivismus hervorrufen, gleichwie auch die Geschichtsforschung die Neigung begünstigt, statt von der lebendigen Tradition aus die Vergangenheit zu beurtheilen, von den halberbrochenen Grabgewölben der letztern den Maßstab für die erstere zu holen.

Die Gefahr des Subjektivismus und einſeitigen Individualismus, die ſich an die Ferſe der empiriſchen und hiſtoriſchen Forſchung hängte, wurde durch das Sinken der ſcholaſtiſchen Philoſophie außerordentlich geſteigert. Wie die Vollkraft des hierarchiſchen Einfluſſes, die ſchwungvolle Erhebung, der univerſelle Geiſt, der herrliche Gemeinſinn der mittelalterlichen Blüthenperiode dahin waren, konnte auch die Philoſophie ihren erhabenen Flug nicht mehr bewahren; die Epigonen ſtanden nicht auf der Höhe jener mit ſo tiefem umfaſſenden Geiſte ausgeſtatteten Meiſter. Viele derſelben — es gab rühmliche Ausnahmen — zerſplitterten ihre Kraft mit Vorliebe in einzelnen ſubtilen Erörterungen und verloren ſich ſehr oft in unfruchtbare Spitzfindigkeiten, wodurch nicht blos das Wiſſen in Gefahr war, einem todten Formalismus zum Opfer zu fallen, ſondern auch die Kluft zwiſchen der Wiſſenſchaft und dem Leben immer mehr erweitert wurde. Die Erlahmung des echt philoſophiſchen Geiſtes geſtattete dem Nominalismus und Skepticismus den Eingang; man verzweifelte mehr und mehr an dem Zuſammenhange zwiſchen Wiſſen und Glauben und meinte, die geoffenbarten Wahrheiten der Philoſophie gegenüber nur dadurch in Sicherheit zu bringen, daß man ſie gleichſam auf den Iſolirſchemmel ſtellte und im Heiligthum der Auktorität verſchloß.

Die Myſtik gerieth gleichfalls bei manchen ihrer Vertreter auf bedenkliche Abwege. Der Schaden, den ſie in Folge ihrer Entartung der Kirche brachte, erwuchs nicht allein aus den quietiſtiſchen und pantheiſirenden Anſichten, welche ſie hegte, ſondern auch und noch weit mehr aus ihrer ſeparatiſtiſchen Dünkelhaftigkeit, die jeder Abhilfe den Weg verſperrte und nur zerſetzend wirken konnte. Die Myſtik iſt auf die innere Erfahrung, auf die ſubjektive Erhebung zu Gott angewieſen und kann daher leicht dahingelangen, daß ſie im Wahne eines unmittelbaren Einsſeins mit Gott den Werth der objektiven Gnadenmittel und der äußern kirchlichen Gemeinſchaft unterſchätzt oder auch mit Verachtung auf die nach ihrer Vorausſetzung geiſt- und ſalbungsloſe Hierarchie herabblickt; wie wenig nun aber die damalige Zeit dieſer Gefahr entging, hat der Erfolg mehr als hinreichend an den Tag gelegt. Die Pſeudomyſtik trifft mit dem Nominalismus darin überein, daß ſie beide, wiewohl in verſchiedener Weiſe, die allgemeinenen objektiven Gewißheitsgründe in Bezug auf die Religion zu wenig zu ihrem Rechte kommen laſſen

und die individuelle Zersplitterung begünstigen, somit der kirchlichen Katholizität großen Schaden bringen müssen.

Das aus dem Wiederaufleben der klassischen Studien entsprungene Streben, vom christlich gefärbten Aristotelismus auf den ursprünglichen zurückzugehen und überhaupt die altheidnische Philosophie einem selbständigen Studium zu unterziehen, konnte durch die verschiedenen philosophischen Schulen, die es hervorgerufen, die Verwirrung nicht heben, sondern nur steigern. Wären auch diese philosophischen Versuche nicht von Hause aus ein Mißtrauensvotum gegen die christliche Scholastik gewesen, hätte auch nicht (abgesehen von andern Irrthümern) die von manchen ihrer Vertreter vorgetragene Seelenlehre den praktischen Epicuräismus, den die humanistische Leichtlebigkeit verbreitete, theoretisch gerechtfertigt, so wäre schon das allein schlimm genug gewesen, daß man aus diesem Lager, wie früher aus dem der Averroisten, die Behauptung von der Möglichkeit eines Widerspruches zwischen philosophischer und theologischer Wahrheit vernehmen konnte. Der Sieg dieser Behauptung würde für sich hinreichen, die katholische Kirche aus den Angeln zu heben.

Wenden wir uns jetzt zur Haupterscheinung jener Zeit, die auch alle übrigen beeinflußte, nämlich zum Humanismus.

Das Aufblühen der klassischen Studien und der alten Kunst war gewiß nicht blos für die allgemeine Cultur, sondern auch für die Aufgabe der Kirche von höchster Wichtigkeit und zwar schon allein dadurch, daß es die fortschreitende Entwicklung der Völker vor nationaler Einseitigkeit und separatistischen Anschauungen bewahrte, der höhern Bildung einen allgemeineren und gemeinsameren Charakter verlieh, durch Pflege geistigen Lebens der materialistischen Verflachung und Versumpfung vorbeugte und den mit der überhandnehmenden Vorliebe für empirische Studien verbundenen Gefahren entgegenarbeitete. Allein diese Vortheile konnten nicht errungen werden oder wurden wenigstens thatsächlich nicht errungen, ohne viele Nachtheile mit in den Kauf zu nehmen und das kirchliche Leben eine Zeit lang gewaltigen Störungen ausgesetzt zu sehen. Die Herrschaft der humanistischen Studien hat sich zu rasch Bahn gebrochen, als daß es gelingen konnte, die nothwendigen Vorkehrungen zu treffen, um die schädlichen Einflüsse des in den Klassikern athmenden heidnischen Geistes zu neutralisiren. In Italien, wo

der Zusammenhang mit dem römischen Alterthum nie ganz unterbrochen war, konnte allerdings nicht so wie anderswo ein plötzlicher, innerlich ganz unvermittelter Umschwung stattfinden. Allein die Ueberschwemmung der Halbinsel mit griechischen Literaten nach dem Falle von Constantinopel mußte doch überstürzend wirken. Es entstand auf einmal eine wahre Manie im Sammeln griechischer Handschriften und eine so einseitige Begeisterung für die klassische Bildung, ein solches Schwelgen, eine solche Berauschung in ihren Genüssen, daß alle andern Interessen zurücktraten und fast gänzlich entwerthet wurden. Nun kehrte sich der Sinn ganz andern Idealen zu als denen des christlichen Mittelalters; der Cultus des Genie's stellte die Feier der christlichen Geheimnisse in Schatten und verminderte die Observanz gegen die kirchlichen Gewalten; das Christenthum selbst trat gegenüber dem blendenden Meteore der Classizität als etwas Gemeines und Volksmäßiges in den Schatten; und so kam es denn, daß man gegen dasselbe innerlich indifferent wurde, wenn man auch aus Convenienz oder Gewohnheit äußerlich daran festhielt. Ein heidnischer Geist wehte nur zu oft aus christlichen Formen. Wenn man auch dogmatisch wenig oder nichts aus dem Heidenthum aufnahm und das Spielen mit den heidnischen Gottheiten eben nur ein Spielen war, so erfolgte doch allmählig und unvermerkt eine gewisse Entfremdung von der christlichen Welt- und Lebensanschauung; der heidnische Tugendbegriff verdrängte den christlichen; der heidnische Naturalismus gerieth in Widerstreit mit der christlichen Asceſe. Der bekannte Haß der Humanisten gegen die Mendikanten entsprang nicht etwa aus einer tief bedauerten Entartung der Letztern oder aus den gegen die leichtfertigen „Poeten" eifernden Philippiken ihrer wandernden Prediger; er hatte eine viel zähere und tiefere Wurzel; nicht der Mißbrauch, das Princip selbst erregte bei vielen Anstoß und Widerwillen.

Die übermäßige Begeisterung für die Humanistik, die Geistliche und Laien gleichmäßig theilten, hatte zur Folge, daß Erstere manchmal zu sehr ihrer Amtswürde vergaßen und sogar verheirathete Laien bei kirchlichen Feierlichkeiten als Festredner die Kanzel besteigen ließen. Die kirchliche Auktorität konnte hiedurch nicht gewinnen. Sie litt aber auch anderweitig Schaden. Die Humanisten verloren immer mehr das Verständniß für rein auktoritative Entscheidungen der Kirche. Ist der Kirche ein für allemal der gött-

liche Beistand zugesichert, der sie vor jenem dogmatischen Irrthum bewahren soll, so kann die zufällige innere Motivirung einer bestimmten Entscheidung nie als eigentlich maßgebend betrachtet werden; die gläubige Annahme stützt sich zuletzt immer auf die äußere Bürgschaft von Seite Gottes. Das Mittelalter war denn auch ganz von dieser Anschauung durchdrungen. Allein der Zeitgeist der Renaissance trieb unbewußt zur Verkehrung dieses Verhältnisses. Man leugnete zwar nicht ausdrücklich die kirchliche Unfehlbarkeit, aber man gewöhnte sich, in jedem Falle das Hauptgewicht auf den innern doctrinären Gehalt zu legen in der Art, daß eine im Namen der kirchlichen Auktorität erflossene Entscheidung ohne eine die Person, gegen die sie gerichtet war, objektiv und subjektiv überführende Aufklärung als unbefugter Gewaltakt gelten mußte. An dieser Klippe allein mußte in der Folge jede Anstrengung zur Beilegung der luther'schen Wirren scheitern. Auch Erasmus kam nur mit Mühe über diesen Stein des Anstoßes hinweg. Die Gewohnheit der Humanisten, sich über die verschiedensten Probleme menschlichen Wissens zu verbreiten, Fragen der schwierigsten Art in leichter desultorischer Manier zu behandeln und die wohlfeile Waare in schönem Aufputze auf den Markt zu bringen, führte nothwendig zu einem Zusammenstoße mit der ernsten, dem großen Publicum verschlossenen Weisheit der alten Schule. Man gewöhnte sich in der ganzen Scholastik nichts anderes als leeren Formelkram zu erblicken und sie um so mehr zu befeinden, als sie an den verhaßten Mendikanten ihre vorzüglichsten Vertreter hatte. Die Humanisten waren ihrerseits nur zu oft seichte Wortkünstler trotz den alten Sophisten, über deren Persiflirung durch Plato sie sich weidlich ergötzten, genossen aber dabei noch das Vergnügen, ihre Gegner, die scholastischen Philosophen und Theologen, einfachhin als „die Sophisten" zu brandmarken. Mit der Achtung vor der mittelalterlichen Theologie mußte nothwendig auch die Achtung für die katholische Glaubenslehre mehr oder weniger sinken.

Die Verachtung des Traditionellen hatten die Humanisten mit andern Zeitgenossen gemein; oder vielmehr sie waren ihnen in dieser Hinsicht voraus und trugen auch praktisch viel dazu bei, die bestehenden Ordnungen zu lockern, die ererbten Normen des sittlichen und religiösen Lebens zu entkräften und alle herkömmlichen Schranken und Schleußen zu durchbrechen. Die „Poeten" waren

meiſtens ohne feſte Anſtellung und ohne beſtändigen Wohnſitz, ſie ſchwelgten jetzt im Uebermaße des Glückes und rangen dann wieder mit der bitterſten Noth, ſie wurden von der einen Seite maßlos gefeiert, von der andern als Taugenichtſe und Sittenverderber verachtet. Männer, die ſo von den Wogen des Glückes ſich ſchaukeln ließen und in ihrem ganzen Denken und Thun aller Sitte entfremdet waren, konnten wahrlich nicht als Säulen der alten Ordnung gelten. Das waren nicht jene ehrwürdigen Pioniere der chriſtlichen Cultur im Anfange des Mittelalters, die von ihrer ſtillen Zelle aus durch ein mühevolles, ſtreng geregeltes Opferleben die wilden Horden vor dem Verderben bewahrten, welches rohen Völkern der Contakt mit den Genüſſen eines verfeinerten Lebens unvermeidlich bringt und dem auch damals die arianiſchen Vandalen in Afrika thatſächlich verfallen ſind. Die vielen Giftpflanzen, welche ſie pflegten, wie der oberflächliche Dilettantismus, die ſeichte und dabei aufgeblaſene Vielwiſſerei, die maßloſe Dünkelhaftigkeit, die für nichts Sinn hatte als für den Duft des ihrem Genie geſtreuten Weihrauchs und ſich über die Vorſchriften der gemeinen Moral erhaben dachte, mußten bis in das Reformationszeitalter hinein die ſchlimmſten Früchte zeitigen; der frivole Sinn, die witzelnde Spottſucht, die rohe und läſternde Polemik und andere von den Humaniſten gepflegten Unarten legten der Erhaltung chriſtlicher Zucht keine geringen Schwierigkeiten in den Weg[1]). Das Haſchen nach geiſtigem Genuß hinderte auch bei religiös angelegten Naturen das Verſtändniß für die Bedeutung der äußern Disciplin und ſtraffer Geſetze und führte unter dem Scheine geläuterter Religiöſität nur zu leicht zur Geringſchätzung der äußeren Kirchlichkeit, die Sakramente nicht ausgenommen, was nicht wenig zur Vorbereitung des Lutherthums beitrug.

Eine der verhängnißvollſten Wirkungen der einſeitigen und ſchwärmeriſchen Begeiſterung für das Alterthum beſtand darin, daß man für die mittelalterliche Periode keinen Sinn mehr hatte, ja die ganze unmittelbar vorhergehende Entwicklung als verfehlt zu

[1]) Ich brauche kaum zu bemerken, daß ich hier, wo es ſich um die Urſachen der kirchlichen Kriſe handelt, nur die Schattenſeiten des Humanismus berühre, dabei aber durchaus nicht beabſichtige, den vielen ausgezeichneten Männern, die er unter ſeinen Vertretern zählte, zu nahe zu treten.

betrachten geneigt war, und vom Alterthum aus das Leben gleichsam neu beginnen wollte. Man konnte nicht überrascht sein, wenn dieser abnorme Drang auf das religiöse Gebiet sich überpflanzte und von der hl. Schrift aus ein von der lebendigen Entwicklung losgerissenes Christenthum herzustellen suchte, das mit dem ursprünglichen ungefähr so identisch war, wie das classische Leben der Renaissance mit der leibhaftigen Wirklichkeit des alten Griechen- und Römerthums. Man konnte fast voraussehen, daß, gleichwie damals bald ein neuer Cicero, bald ein neuer Vergilius u. s. w. auf die Bühne trat, so auch solche nicht fehlen würden, welche biblische Rollen sich zueigneten oder zueignen ließen. Allerdings, daß ein Mann auftreten würde, welcher mit einem oder dem andern biblischen Titel sich nicht begnügte, sondern zugleich Abel, Henoch, Loth, Samson, Elias, Jeremias, Isaias, Paulus, Ecclesiast, Evangelist, und darüber hinaus noch Bischof, Papst, ja ein Engel sein wollte, alles in einer Person, das mochte selbst in jener überschwenglichen Zeit Niemand ahnen. Es war übrigens schon gefährlich genug, daß man anfing, der hl. Schrift dieselbe Behandlungsweise zuzuwenden, wie den heidnischen Classikern.

Die ganze damalige Bildung, das geht aus dem Gesagten hervor, zeigt ein Bild der Zerrissenheit, zeigt Spuren der Auflösung und eines planlosen Ringens nach Neuem, zeigt die Signatur eines Geistes, welcher von dem der christlichen Kirche stark abwich und dieser große Gefahr bereitete. Die europäische Gesellschaft war ganz von der Kirche erzogen worden; als sie nun damals sich mündig zu fühlen begann, als sie durch Erschließung der Schätze des Alterthums und die Forschungen in der Natur und in der Mathematik der ererbten Bildung entwachsen zu sein glaubte, erzeugte das Bewußtsein früherer Abhängigkeit nicht etwa das Gefühl der Dankbarkeit, sondern eine gewisse Entfremdung und Verachtung, nicht ein Anerkennen dessen, was geleistet, sondern ein Vorwerfen dessen, was nicht geleistet worden war. Es regte sich ein starker Zug gegen den Clerus, in dessen Händen der Unterricht großen Theils geruht hatte, und dieser Zug ward auch durch anderweitige Gründe, wie das Schielen nach den Gütern der Kirche, das seit der Einführung des römischen Rechtes beginnende Aufblühen der Juristenherrschaft u. s. w. mächtig gefördert. In der That ein bedenkliches Prognostikon für den Glauben, der von derselben Kirche,

wie die ganze Bildung, der europäischen Gesellschaft übermittelt worden war.

Wir kommen hiemit zu dem (vorhin nur flüchtig angedeuteten) allergefährlichsten Punkte, der über den zufälligen Mißbräuchen oft zu sehr vergessen wird.

Die jugendlichen Völker waren mit unbefangener Hingabe am Munde der Kirche gehangen, wie das Kind am Munde der Eltern. Ihre Ueberzeugung von der kirchlichen Auktorität war zwar keine blinde, aber sie war sozusagen ganz unmittelbar; die Völker fühlten die Wohlthaten, die sie von der Kirche erhalten, sie begeisterten sich gemeinsam für die Pracht des gewaltigen hierarchischen Baues, und wie es einerseits nicht an großartigen Erscheinungen und Ereignissen fehlte, welche diese Begeisterung immer neu entfachen konnten, so gab es andererseits nur wenige feindliche Angriffe, welche direkt die gläubige Ueberzeugung bedrohten. Jetzt war es anders geworden. Seitdem die Völker eine solche Reife der Entwicklung erreicht hatten und von allen Seiten die verschiedenartigsten intellectuellen Anregungen sich drängten und kreuzten, konnte jene Unmittelbarkeit sich nicht mehr halten, die Ueberzeugung von der kirchlichen Auktorität mußte in die Reflexion treten. Das konnte aber kaum in einer unglücklicheren Zeit geschehen, als eben damals. Die Kirche befand sich in einer gedrückten Lage; der Clerus stand nicht im besten Rufe; es fehlte an großen und begeisternden Ereignissen, während dagegen die kirchlichen Mißbräuche recht hart empfunden wurden; die Cultur stand auf eigenen Füßen, sie holte sich ihre Nahrung selbständig aus den Classikern und legte die Frage nahe: sollte nicht auch die Religion unmittelbar aus der Bibel geschöpft werden? Die Leistungen der Kirche schienen nur äußerlich und entbehrlich; die gegenwärtigen Mißstände waren beständig vor Augen; was aber die Kirche geleistet, wie viel sie gearbeitet und geblutet, ward vergessen; welche Riesenanstrengung erfordert wurde, die christliche Civilisation zu begründen und welche Bedeutung die Kirche für die Erhaltung und Pflege der christlichen Religion hatte und immer behält, davon hatten viele auch gar keine Ahnung; erst nach dem traurigen Abfall, als Luther selbst, nachdem er mit verbundenen Augen sein Zerstörungswerk ausgeführt hatte, sich genöthiget sah, die Scherben zu sammeln, kam es ihnen allmählig mehr zum Bewußtsein. Es ist eben viel leichter am Auge einen Flecken zu

beobachten, als seine künstliche Construktion zu erforschen oder die ganze Bedeutung seiner Funktion zu erfassen, so lange man ungestört ihrer wohlthätigen Wirkungen sich erfreut. Die ganze wissenschaftliche Entwicklung in der Kirche schien verfehlt; verfehlt schienen auch die geschichtlichen Leistungen. Man hatte während des Mittelalters oft und mit Vorliebe, in Dramen wie in festlichen Aufzügen, den Triumph der Kirche gefeiert, dieser hatte sich aber in einer ganz andern, als in der erwarteten Weise vollzogen; und so kam es, daß der Ausgang des größten mittelalterlichen Unternehmens Vielen, denen der wahre Zweck der Vorsehung unbekannt blieb, ein Stein des Anstoßes war und als ein gegen das Christenthum und die Kirche entscheidendes Gottesgericht erschien. Und nun stand gerade zur Zeit jener geistigen Uebergangsperiode die osmanische Macht in ihrer großartigen, wahrhaft imponirenden Entfaltung vor den Augen des zitternden Abendlandes. Welcher Eindruck! Luther selbst berichtet uns ganz merkwürdige Aeußerungen aus dem Munde seiner „lieben Deutschen", die er freilich vorher durch seine eigenen Schriften veranlaßt hatte. Bedenkt man dazu noch, daß der ganze Drang des Zeitgeistes auf schrankenlose Entfesselung der individuellen Subjektivität gerichtet war und daß diese alles von ihren Bedürfnissen aus zu beurtheilen, zu bestimmen und zu gestalten liebt, so begreift man unschwer, daß das Auktoritäts- und Traditionsprincip in mächtige Schwankungen gerathen mußte. Es gibt überhaupt gewisse *Moden*, ich möchte fast sagen *wechselnde Launen*, im Culturleben, die gebieterisch ihre Rechte fordern und dem Conservatismus einen schweren Stand bereiten; es gibt Uebergangszeiten, in denen das Herkömmliche schon darum, weil es herkömmlich ist, mit schiefen Augen angesehen wird; welch furchtbare Klippen starrten also beim Ausgange des Mittelalters, das *seinem ganzen Charakter nach traditionell* war, der Kirche Gottes entgegen!

Man glaube nicht, daß die Erschütterung des Auktoritäts- und Traditionsprincips blos die gebildeten Classen berührte; sie erstreckte sich auf das ganze Volk. Das Volk hängt an seiner ererbten Anschauung und Sitte; wird es auf irgend einer Seite aus diesem Kreise herausgezerrt, so verliert es den sichern Schritt. Damals gab es aber eine Menge gährender Elemente, welche bis in die untersten Schichten der Gesellschaft drangen. Die Verbreitung der Buchdruckerkunst mußte allein schon gewaltige Wellenschläge zur Folge

haben. Auf manchen Gebieten hatte ſich bereits ein allgemeiner Umſchwung vollzogen, wie im Militärweſen und zum Theil im Rechtsweſen; kein Wunder, daß das Volk unruhig wurde und den Lockungen aufreizender Stimmen leicht Gehör ſchenkte[1]); kein Wunder, daß es gegen die Prieſter, denen es unbedingtes Vertrauen geſchenkt hatte, mißtrauiſch zu werden begann, ſobald auf einmal Lüge und Verleumdung es ganz unvorbereitet überraſchten, während andrerſeits die apologetiſchen Momente ſammt der ganzen Geſchichte ſeiner Kenntniß verſchloſſen blieben.

Faſſen wir jetzt Alles zuſammen, denken wir an die Erſchlaffung des kirchlichen Lebens und die überhandnehmende Entmuthigung, das Zerfallen des Gemeingeiſtes, das Auseinanderſtreben der mündig gewordenen Völker, das unruhige, fieberhafte Haſchen nach Neuem und Reizendem, das einheitsloſe Gewirre in der wiſſenſchaftlichen Bildung, den ebenſo leichtfertigen als aufgeblaſenen, alles und nichts wiſſenden Dilettantismus der „Poeten", die Discreditirung der Philoſophie und Theologie, den Antagonismus gegen den Klerus, die Erſchütterung des Auktoritäts- und Traditionsprincips, nehmen wir dazu noch die damals von Allen gefühlten und beklagten Mißbräuche und Mißſtände, die ich hier nicht aufzuzählen und noch weniger zu übertreiben brauche[2]), die theilweiſe mangelhafte Ausübung der inſtruktiven und paränetiſchen Thätigkeit, das beklagenswerthe Steigen des Geizes und den damit verbundenen Aerger über die Gelderhebungen der päpſtlichen Kurie, die kirchenpolitiſchen Wirren und Zerwürfniſſe, und endlich die ſchleichende Verbreitung häretiſchen Giftes durch die Bemühungen ſektireriſcher Parteien: ſo wird man leicht einſehen, daß die Kirche damals wahrhaft auf dem Krater eines dem Ausbruche nahen Vulkanes ſtand und eines außerord-

[1]) Meines Erachtens verdankte die Neigung zur ſocialen Revolution in Deutſchland zum Theil weit mehr den Aenderungen der Lebensverhältniſſe an ſich betrachtet, und dem ſteigenden Luxus, als dem Drucke der Laſten, ihren Urſprung, und verbreitete ſich daher auch über ſolche Gegenden, die ſich damals verhältnißmäßig glücklich fühlen konnten.

[2]) Daß die herkömmlichen Schilderungen des innern Verderbniſſes an Uebertreibung leiden, zeigt ſich immer klarer, je mehr die Geſchichte und Literatur jener Zeit durchforſcht wird. Ich brauche in Bezug auf Deutſchland nur auf Janſſen's „Geſchichte des deutſchen Volkes" zu verweiſen.

entlichen Beistandes von Seite Gottes bedurfte. Sie sah nicht blos den vorherrschenden Zeitgeist von ihren Segnungen sich gleichgiltig abwenden oder ihrer Thätigkeit sich feindlich entgegenstemmen; sie mußte nicht blos Zeuge sein, daß der alte Abscheu vor der Erbschaft eines Jovinian und Vigilantius immer mehr sich verlor, und was einst als höchste Blüthe des christlichen Geistes freudig begrüßt worden war, jetzt bei Vielen als mißliebiger Auswuchs zu gelten begann, sondern sie mußte auch so bald nur auf irgend einer Seite ein Kampf zu entbrennen drohte, wo sie richterlich einzuschreiten hatte, sich alsbald auf die allerorts wiederklingende Frage gefaßt halten: Wie steht es mit deiner Kompetenz? Das ist der Grund, warum die damalige Krise noch viel gefährlicher war, als selbst die zur Zeit des Arianismus. Denn die Hierarchie anzutasten und das kirchliche Entscheidungsrecht zu bestreiten, kam den Arianern nicht in den Sinn, und so war es auch bei andern bedeutenderen Häresien, den Gnosticismus der ersten Zeiten ausgenommen; sie betrafen meistens nur einzelne particuläre Fragen. Aber jetzt handelte es sich für die Kirche einfach um Sein oder Nichtsein; ihr rechtliches Dasein, ihre eigene Auktorität wurden in Zweifel gezogen; Kirche oder Freibeuterei, Katholizität oder Sekten, — das war die Frage.

Die Kirche konnte natürlich keine höhere richterliche Instanz über sich anerkennen und es mußte für sie um so schwerer sein, ihre Auktorität zu behaupten, als die ätzende Lauge des Zeitgeistes, so weit es möglich war, auch die Beweiskraft der apologetischen Gewißheitsgründe angefressen und beinahe jede Basis zu einer gemeinsamen Verständigung hinweggeräumt hatte. Der theoretische Skepticismus bestritt die Verwendbarkeit der Vernunftbeweise für göttliche Wahrheiten, der Pseudomysticismus flüchtete sich in das der Allgemeinheit unzugängliche Heiligthum des Gemüthes; der Humanismus bewegte sich in seinem eigenen, nicht so sehr für abstrakte Argumentationen als für die Aesthetik offenen Kreise; die von seinem Geiste angewehte Bibelforschung schlug Bahnen ein, welche dem Subjektivismus den freiesten Spielraum ließen und die Unantastbarkeit des alten kirchlichen Erbes gefährdeten. Auf dem wie es scheinen möchte am meisten neutralen Boden der Ethik beanspruchte beinahe jede der einander gegenüberstehenden Parteien sobald es sich um gewisse die allgemeine Lebensrichtung bestimmende

Grundsätze, um die höchsten Ideale des Lebens, um Werth, Ziele und Mittel der Asceſe handelte, ihr eigenes, abgeſondertes Revier. Die aus der Geſchichte und der beſondern göttlichen Leitung entnommenen Beweiſe konnten bei jenen, die nicht tiefer blickten, ſondern ihr Auge nur auf die vielen Schattenſeiten des damaligen kirchlichen Lebens und auf die vorausgegangenen Wirren gerichtet hielten, nicht die erwünschte Wirkung hervorbringen; zudem war dieſe Seite der Apologetik im Mittelalter weniger als die rein rationelle gepflegt worden; Auguſtin hatte als Philoſoph und Theolog, aber nicht als Verfaſſer des Werkes De civitate Dei einen ebenbürtigen Nachfolger gefunden.

Die Schwierigkeiten, die ſich hieraus ergaben, wurden noch vermehrt durch die Achillesferſe des damaligen kirchlichen Lebens, nämlich durch die innern Verfaſſungskämpfe, durch die Conciliar-Theorie, die im entſcheidenden Augenblicke zur Lahmlegung der kirchlichen Auktorität vortreffliche Dienſte leiſtete.

So ſchien die Kirche auf die Löſung der anfangs erwähnten doppelten Aufgabe nie weniger gefaßt zu ſein, als damals; ſie hätte zerfallen müſſen, wäre ſie nicht das Werk desjenigen, der einſt gerade in dem Augenblicke, als Alles verloren zu ſein ſchien, das große Wort ſprach: „Auf dieſen Felſen werde ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden ſie nicht überwältigen“ (Matth. 16, 18). Sein allmächtiger Arm hielt den Ausbruch der Kataſtrophe nicht auf; ſie ſollte die Wächter Sions aus ihrem Schlafe wecken; ſie ſollte die Sonderung und Ausſcheidung der gefährlichen Elemente bewirken; ſie ſollte den Nebel, der über der ganzen Situation ſich lagerte, zerſtreuen; ſie ſollte endlich durch ihre eigenen Erfolge ſich ſelber richten. Gott hat beim Eintritt der Kirche in das zweite große Entwicklungsſtadium an die Stelle des alten Heidenthums eine andere feindliche Macht treten laſſen, die als wiederhergeſtellte Religion Abrahams gegen das Chriſtenthum kämpfte; warum ſollte er beim Eintritt in das dritte Stadium nicht eine dritte feindliche Macht erſtehen laſſen, die dem Innern der Kirche noch näher rückte und nicht im Namen Gottes gegen das Chriſtenthum, ſondern als wiederhergeſtelltes reines Chriſtenthum direkt gegen die Kirche als „Synagoge Satans“ anzukämpfen vorgab? Ich ſpreche hier natürlich nur von einer Zulaſſung, nicht von einer Erweckung dieſer Mächte durch den Geiſt Gottes.

Was die positive Vorsorge für die Restauration und Weiterentwicklung des kirchlichen Lebens anbelangt, so steht es der Vernunft nicht zu, das Programm der göttlichen Weisheit genau entziffern zu wollen; aber wir könnten doch ungefähr sagen, welche Momente vorzüglich hervortreten müßten, wenn wir uns die kirchliche Aufgabe in einem einzelnen Manne auf besondere Weise repräsentirt denken würden. Es müßte ein Mann sein, der im innigsten Anschluß an die höchste Entfaltung des mittelalterlichen Geistes, deren Früchte für die Kirche nicht verloren sein durften, seine Laufbahn beginnt, und nicht vom regellosen Gewirre der Zeit, nicht von der Ereiferung über einzelne Mißstände seinen Ausgang nimmt, sondern sozusagen auf die erste und tiefste Wurzel des christlichen Lebens zurückgeht, um nach dem Worte des Apostels (Ephes. 4, 23) eine innere Geisteserneuerung anzubahnen; es müßte ein Mann sein voll hochherziger Entschlüsse, voll Muth, Willenskraft und Begeisterung, der im Stande wäre, der pessimistischen Entmuthigung und Erschlaffung entgegenzutreten, durch seinen moralischen Einfluß die sinkenden Arme zu heben und einen neuen freudigen Wetteifer hervorzurufen; es müßte ein Mann sein voll hoher Ideen, ein Mann von weit aussehendem und allumfassendem Geistesblick, der sich über all die verschiedenen Gegensätze zu stellen weiß, sie von einem einheitlichen Principe aus planmäßig zu bewältigen sucht, und so der immer wachsenden Zerfahrenheit steuert, die neuen Bildungselemente dem Christenthum dienstbar macht, das bedrohte Band der katholischen Einheit fester schlingt, und die Erweiterung der christlichen Gemeinschaft über den ganzen Erdkreis nach Kräften zu fördern sucht; es müßte, um Alles mit einem Worte zu sagen, ein Mann sein, der gegenüber dem nunmehr nackt hervortretenden Principe des particularistischen Subjektivismus das Princip der Katholizität auf die vollendetste Weise in sich darstellt.

Ueber die innere Fortentwicklung des kirchlichen Lebens im Beginne der neuen Periode bemerke ich nur, daß naturgemäß die Fragen über die subjektive Aneignung des christlichen Glaubensinhaltes nach allen Beziehungen in den Vordergrund traten; daß folgerichtig die Aufmerksamkeit sich vorzüglich den letzten Artikeln des apostolischen Symbolums zuwandte. Im Vergleich zum Mittelalter sehen wir jetzt mehr das Ethische überwiegen; war jenes

vorzugsweise mit dem Intellekt beschäftigt und der Beschauung zugewandt, so fällt jetzt das Hauptgewicht auf den Willen und dessen Freiheit, Regelung und Bethätigung; das Contemplative wird nicht verdrängt, aber das Aktive wird vorherrschend. Hinsichtlich der Sünde macht sich fortan mehr die Rücksicht auf Besserung geltend, als die Sorge für Büßung und Sühnung.

2. Luther und Ignatius. Ausgangspunkt ihrer Wirksamkeit.

Die drohende Katastrophe bedurfte nur eines kräftigen Anstoßes; dazu aber war Dr. Martin Luther der Mann wie kein anderer. Die gährenden Elemente der Zeit trafen in ihm wie in einem gemeinsamen Brennpunkte zusammen und stießen da auf eine wahre Dynamitnatur; die Erhitzung derselben ließ nicht lang auf sich warten und so war die Explosion unvermeidlich.

Wenn ich nun diesem Vorkämpfer der antikatholischen Bewegung als Vorkämpfer der katholischen den hl. Ignatius von Loyola gegenüberstelle, wiewohl verschiedene Kräfte in großer Zahl und in rühmlichster Weise am Werke der kirchlichen Restauration sich betheiligten, so geschieht dies deßhalb, weil Ignatius in seiner Person und in seinem Wirken die Aufgabe der Kirche, wie sie im Beginne der Neuzeit sich gestaltete, in der allseitigsten und großartigsten Weise zur Darstellung bringt und deßhalb auch, wie man von jeher erkannt hat, einen ganz eigenartigen Gegensatz zu Luther bildet. Ignatius beabsichtigte keine „Gegenreformation"; das Auftreten Luthers hat auf seine Entwicklung zum großen kirchlichen Heerführer keinen bestimmenden Einfluß geübt; er beabsichtigte ursprünglich überhaupt nicht einmal eine Reformation, sondern nur im Allgemeinen Beförderung und Verbreitung des Reiches Gottes. Dessenungeachtet steht seine ganze Erscheinung in einem solchen Verhältniß zu Luther, daß man den Eindruck gewinnt, als hätte eine höhere Hand Zug für Zug das Gegenbild des Wittenberger „Reformators" zeichnen wollen, und als hätte in jenem das katholische, in diesem das antikatholische Princip sich gleichsam verkörpert. Sie treffen merkwürdig zusammen in der Erfassung der Probleme, gehen aber in der Lösung ganz auseinander. Beide nehmen von der eigenen innern Erfahrung ihren Ausgang, nur mit dem Unterschiede, daß Luther die Kirche an seiner Erfahrung, Ignatius seine [illegible]rung an der Kirche mißt und sonach jener die allgemeine

Kirche seiner Individualität opfert, dieser seine individuellen Erleuchtungen und Erfahrungen zum Wohle der allgemeinen Kirche verwendet. Aus diesem Grunde müssen wir vor Allem die Individualität beider Männer sammt dem nationalen Hintergrund ihres Wirkens näher in's Auge fassen.

Deutschland war der Schauplatz der verhängnißvollen Umwälzung, während die kirchliche Restauration vorzüglich von der pyrenäischen Halbinsel ausging. Das war kein bloßer Zufall. Zur Vermittelung der schönsten und erhabensten Leistungen des Mittelalters mit den Forderungen der Neuzeit und zur Anbahnung einer den neuen Entdeckungen und Verhältnissen entsprechenden Erweiterung des geistigen Horizontes war Spanien in seinem damaligen Zustande gewiß viel geeigneter als Deutschland. Jenes stand auf dem Gipfel seiner Macht und Größe. Es hatte den alten Kampf des Christenthums mit dem Islam in seinen Kriegen gegen die Mauren glorreich fortgesetzt, und so weit er das eigene Vaterland betraf, soeben glücklich beendet, es besaß nicht blos blühende geistliche Ritterorden, sondern hatte im ganzen Adel weit mehr als ein anderes Land den alten ritterlichen Geist erhalten; die ererbte tiefe Religiösität dauerte ungeschwächt fort und die Vereinigung zwischen Kirche und Staat hatte in der herrlichen Lichtgestalt eines Ximenez einen großartigen Triumph gefeiert; unter spanischer Flagge hatte der begeisterte Columbus den Ocean überschifft um eine neue Welt zu entdecken und mit den Segnungen der christlichen Religion zu beglücken; und während jenseits der See Spaniens Herrschaft sich festzusetzen begann, übte sie nun auf die alte Welt einen dominirenden und normgebenden Einfluß.

Deutschland dagegen hatte seine frühere Größe verloren; es besaß nicht mehr jenes Ansehen und jene Machtstellung nach außen; es litt zugleich an unheilvollen Gebrechen und Zerrüttungen im Innern. Statt glorreicher Siege des ritterlichen Geistes hatte es in den Blättern seiner Geschichte die Nachwirkungen des Faustrechtes und des Raubritterthums zu verzeichnen, und während von Spanien gesagt wurde, daß dort selbst „die Romane Loyalität athmeten", hatte Deutschland von seiner verrätherischen Reichsritterschaft Tag für Tag das Schlimmste zu befürchten. Das feuerspeiende Maulheldenthum des *nationalegoistischen* aber *unpatriotischen*, geistig ebenso üppigen als verlotterten Hutten

war gewiß kein Ersatz für den alten ritterlichen Geist. Der Mangel an Gemeinsinn und Opfergeist, die engherzigen, particularistischen und egoistischen Bestrebungen der Reichsstände lähmten die Reichsmacht und hinderten jedes großartige, auf die Begeisterung der Nation zurückwirkende Unternehmen.

Ich bin weit davon entfernt, die Lichtseiten des deutschen Volkes in jener Zeit, wie sie Janssen so schön hervorhebt, übersehen oder verdunkeln zu wollen; es gab noch viel, sehr viel Gutes aus früherer Zeit und allenthalben sproßte eine neue Saat, die bei ungestörter Entwicklung zu den schönsten Hoffnungen für die Zukunft berechtigte. Aber eigentliche Tüchtigkeit der Gesinnung wurde im Allgemeinen vor der Hand doch zu sehr vermißt; frühere Zeiten hatten edlere, biederere, opferwilligere, charakterfestere und wenn nicht gelehrtere, doch an sittlicher Bildung weit hervorragendere Generationen aufzuweisen, welche die Zumuthung, in dem Verfasser der Schriften: „Wider Hans Worst", „Vom Schem Hamphoras", „Das Papstthum, vom Teufel gestiftet", sowie jener direkt oder indirekt gegen das Reichsoberhaupt gerichteten Pamphlete ihren „Propheten" und den „Mund Christi" verehren zu sollen, mit hochherziger Entrüstung zurückgewiesen haben würden.

Die früher besprochenen Ursachen der kirchlichen Krise zeigten sich besonders in Deutschland mächtig. Hier sehen wir z. B. sowohl die nominalistische als die pseudomystische Richtung ihre verderblichen Wirkungen entfalten und fast naturgemäß in das Lutherthum ausmünden. Der Humanismus mußte hier, so bald er einmal von den Männern der alten Bildung auf die neue Generation überging, weit verderblicher wirken als in Italien, weil die Nation nicht auf jener Höhe geistiger Bildung stand und noch dazu auf einmal fast spielend in den Besitz alles dessen gesetzt wurde, was Italien durch fortdauernde Thätigkeit mühsam errungen hatte. An Flegelhaftigkeit fehlte es auch nicht; man entgalt das Empfangene durch nationale Entrüstung gegen das mit „ägyptischer Finsterniß" bedeckte Wälschthum und die päpstliche Fremdherrschaft, so daß die antikatholische Strömung auch von dieser Seite sehr gefördert wurde. Der in das Volk dringende Elementarunterricht konnte in diesem zwar allerlei Ansprüche hervorrufen, aber es nicht plötzlich auf eine höhere Stufe erheben; sittliche Rohheit und Verwilderung können weder durch das A B C verwischt noch in einem Meere von Gelehrsamkeit ertränkt werden; die geistige Veredlung fordert eine lange und sorgfältige Erziehung. Man lernte so viel als nothwendig war, um alle Preßerzeugnisse, die „Reiz" hatten und aufwiegelten, verschlingen zu können und dann den Feuerströmen, die von Steckelberg her und aus Wittenberg über Deutschlands Gaue sich ergossen, gierig entgegen zu lechzen. — Auch jene oben erwähnte Herabstimmung und Erschlaffung des religiös-sittlichen Geistes wurde in Deutschland ungeachtet vieler erfreulicher Erscheinungen im Ganzen doch

nicht vermißt; sie war es, die dem Wiederaufleben heidnischen Aberglaubens, dem Eindringen eines fatalistischen Pessimismus, der Herrschaft unbändiger Trunksucht und anderer Laster Vorschub leistete; und wenn man der neuen Lehre so bereitwillig Gehör schenkte, so war dies gewiß nicht ein Zeichen von Eifer, Kraft und Muth, nicht ein Zeichen geistigen Aufschwungs in religiös-sittlicher Hinsicht; es geschah bei Vielen nur deßhalb, weil sie es bequemer fanden, sich ohne Zuthun für heilig zu halten, als den alten Vorbildern christlicher Heiligkeit nachzueifern, bequemer, sich widerspenstig und trotzig zu zeigen, als den schuldigen Gehorsam zu leisten, bequemer, ihren Patriotismus durch Beraubung der Kirche an den Tag zu legen, als gegen den Türken zu ziehen und sich zu diesem Zwecke besteuern zu lassen. Der Ruf: Gott will es, nahm jetzt eine andere Wendung. Das Lutherthum fand sicher keinen unbereiteten Boden. Wie leicht der angehäufte Brennstoff Feuer fing, beweist zur Genüge der Reuchlin'sche Streit; zum Glücke hatte sein Gegenstand für die große Masse kein Interesse. Daß aber gerade Sachsen, welches doch so viele und herrliche Blüthen christlichen Lebens hervorgebracht hatte, den Ausgang der Neuerung bilden sollte, verdankte es hauptsächlich der neuen, charakterlosen, aller Traditionen entbehrenden, vom dünkelhaften, streitlustigen und neuerungssüchtigen Geiste des Humanismus angesteckten Universität von Wittenberg. Man darf aber auch nicht unbeachtet lassen, daß das Christenthum in Sachsen noch weniger lang anerzogen und eingelebt war, als anderswo, und daß darum bei eintretender Erschlaffung leicht ein Hervortreten des rohen Naturgrundes, eine Reaktion des alten Sachsentrotzes gegen den christlichen Gehorsam erfolgen konnte. Man möchte fast sagen, daß der gebändigte Wildling in der Zahnperiode sich gegen die zähmende Hand wandte und sie zerfleischte; und insofern ist etwas Wahres an jener ruhmredigen Behauptung, daß der Hammer Thor's in Deutschland das Papstthum zertrümmert habe.

Luther war von Natur aus mit reichen, aber nicht durchweg glücklichen Anlagen ausgestattet; er besaß einen sehr regen, lernbegierigen, vielseitigen, aber dabei doch wieder einseitigen und in mancher Hinsicht ziemlich beschränkten Geist; der Durst nach Vielwisserei überholte die einheitliche Vermittelung, insofern diese von Luther überhaupt angestrebt wurde; die Phantasie überflügelte den Verstand; der staunenswerthe Reichthum an Gedanken ließ Schärfe und Tiefe zu sehr vermissen. Luther wollte Philosoph sein, aber er war es nicht; er war nur Rhetor. Die ethischen Anlagen ergeben ein ähnliches Bild; Gutes und Schlimmes gemischt, ohne Einheit und Harmonie; Neigung zu Extremen, fortdauernde Zwiespältigkeit und wechselnde Gegensätze. Er zeigte in der Kindheit

Spuren eines störrigen und verschüchterten Sinnes, und machte sich später bereits vor seinem Abfall durch Streitsucht bemerkbar. Er war hochfahrend, aber nicht hohen Sinnes; mehr autokratisch als willenskräftig; mehr dreist als eigentlich muthvoll; einerseits zaghaft und ängstlich, andrerseits verwegen und trotzig. Er konnte zersetzen, aber nicht organisiren, niederreißen, aber nicht aufbauen. Seine Stärke bestand vorzüglich im Hetzen, wie er denn selbst einmal sein Werk als eine Hetzjagd bezeichnet[1]). Und so war denn der gewaltige Mann, furchtbar durch seine Zornesausbrüche und noch furchtbarer durch seine Kunst zu wühlen und zu unterminiren, ganz wie geschaffen zu einem großen Revolutionär und eben darum auch zu einem großen Despoten. Er hatte einen tief religiösen Sinn, aber dieser äußerte sich schon in seiner Jugend in einer vorwiegend düstern Weise; von Gewissensangst gequält, rief er sich zu: „Wann wirst du einmal fromm werden und genugthun, daß du einen gnädigen Gott kriegest"! Von der Versuchung zur Gotteslästerung, die er später als unüberwindlich bezeichnet, war er nach seinem eigenen Geständniß schon als Jüngling gequält. Die niedere Abkunft machte ihren Einfluß nicht in jeder Hinsicht vortheilhaft geltend; er besaß viel Volksthümliches, beachtete aber leider nur all zu wenig die Schranken zwischen echter Volksthümlichkeit und plebeischem Wesen.

Man kann Luthers Bild ohne Zweifel von einer andern, weit freundlicheren Seite betrachten; er hatte viele gute und zum Theil liebenswürdige Eigenschaften, und wer kann sagen, ob er nicht von Gott den Beruf zu einem wahren Reformator hatte, aber denselben durch seine hochgradige Eigenwilligkeit verscherzte, gleich dem König Saul, dem er auch darin ähnlich war, daß er zuweilen das „böse Stündlein" hatte — er litt an ganz eigenthümlichen düstern Anfällen — und sich durch Musik zu erheitern suchte. Aber zur Lösung der vorhin geschilderten Aufgabe schienen die natürlichen Vorbedingungen jedenfalls zu mangeln. Die Verhältnisse, in denen er aufwuchs, waren einem solchen Berufe ebensowenig günstig, als seine natürlichen Eigenschaften. Sie waren nicht darnach angethan, seinem Geiste Adlerschwingen zu verleihen; sie führten ihn nicht auf eine Höhe, von der er mit ungetrübtem, freiem und weitem Blicke über die Welt hinschauen konnte; sie entschuldigen höchstens

[1]) Seidemann, Lauterbachs Tagebuch. S. 54.

einigermaßen jene Ungleichheit in seinem spätern Benehmen, in der er vor den Großen der Erde, wenn er sie braucht, sich bis zu einem „Floh" erniedrigt, dann aber, wenn er gereizt wird, auf sie herabblickt und ihnen zuruft: „Nisse seid ihr, aber Läuse seid ihr noch nicht geworden".

Natürliche Anlagen oder ungünstige äußere Verhältnisse können selbstverständlich Niemanden zum Vorwurfe gemacht werden. Aber es drängt sich bei Luther schon jetzt die Frage auf: War ein so unharmonisch angelegter und leidenschaftlich erregbarer Mann, der in verhältnißmäßig beschränkten Verhältnissen sich bewegte und fast durchweg ihr Echo war, dessen Geist von den wechselnden Affekten sich viel zu sehr beherrschen ließ, dessen Phantasie mit Vorliebe in die tiefsten Niederungen der Natur und des Lebens hinabzusteigen pflegte, geeignet und berechtigt, seine individuelle innere Erfahrung zum Maßstab für die ganze Menschheit zu nehmen oder sich als Werkzeug zur Einleitung einer neuen Weltperiode anzusehen? Der Geist Gottes ist allerdings von der Natur nicht abhängig, aber wir sehen aus der Offenbarungsgeschichte, daß er zur Förderung seines übernatürlichen Reiches immer auch die entsprechenden natürlichen Vorbedingungen herstellte.

Ignatius war im Ganzen viel glücklicher ausgestattet. Aus altadeligem Geschlechte entsprossen, glänzte er noch weit mehr durch den Adel seines Geistes. Er hatte einen hohen, offenen, ritterlichen Sinn, ein feines und hochentwickeltes Anstandsgefühl, einen klaren Verstand, einen tiefen psychologischen Blick, eine erstaunliche Organisationsgabe, einen entschlossenen Muth und eine eiserne Willenskraft. Er war bis zum Uebermaß kühn in seinen Entschlüssen, außerordentlich klug und weitsehend in der Wahl der Mittel, unverdrossen und ausdauernd in ihrer Anwendung, mit allen seinen Gedanken, Strebungen und Kräften concentriert auf die hohen Ziele, die er sich vorgestreckt. Wie selten Jemand vereinigte er Schwung des Geistes mit Klugheit und Discretion. Er war übrigens vorwiegend Verstandesmensch; wer etwa in dieser Hinsicht durch den romantischen Anstrich seines ersten Auftretens sich täuschen läßt, der lese seine Briefe. Das einbilderische, dünkelhafte Wesen Luthers war ihm fremd; aber er war als Weltmann voll Durst nach Auszeichnung und großen ruhmvollen Thaten. Die weltliche Gesinnung verdrängte jedoch keineswegs die spanische Religiösität; be-

merkenswerth ist, daß er eine besondere Verehrung zum hl. Petrus trug, und wie die Biographen vom feurigen Romanen ausdrücklich berichten, als Krieger nie eine Gotteslästerung aus seinem Munde vernehmen ließ.

Die äußern Verhältnisse waren der Entwicklung seiner glänzenden Anlagen günstig. Er war in früher Jugend an den Hof Ferdinand des Katholischen gekommen. „Da trug Alles dazu bei, seine jugendliche Phantasie zu entflammen. Der Stolz und die Blüthe des spanischen Ritterthums, die prächtigen Ueberreste maurischer Größe und Cultur, die strenge Erhabenheit der königlichen Gewalt und die ernsten Feierlichkeiten der Religion: Alles dies fand seinen Vereinigungspunkt in den Mauern dieser stolzen Paläste, welche die Schätze der Alhambra wie die der neuen Welt in sich aufnahmen. — — So erblühte der junge Loyola zur Mannheit in dem eigentlichen Brennpunkte heroischer Thaten und Gedanken“ [1]).

Die scholastische Wissenschaft, die damals in Spanien nicht wie anderswo im Sinken begriffen war, sondern neu aufzublühen begann und eben darum auch dieses Land zu einem der vorzüglichsten Ausgangspunkte der katholischen Reformation machte, kam Ignatius in seiner Jugend freilich nicht zu statten; er besaß damals überhaupt keine wissenschaftliche Bildung; aber man kann es gewissermaßen als Glück betrachten, daß der aufstrebende Jüngling nicht in die unsichere Brandung der verschiedenartigen wissenschaftlichen Bestrebungen jener Zeit hineingeworfen wurde, bevor er Compaß und Anker in seinem Besitz hatte.

Ignatius besaß die schönen Eigenschaften seiner Nation, aber nicht deren Fehler; er war zugleich elastisch genug, später auch die Vorzüge der Franzosen und Italiener sich anzueignen. Wie er gegen die Deutschen, und Luther hinwiederum gegen die Spanier gesinnt war, werden wir später sehen. Nun wollen wir nur fragen: wie verhielt sich Luther seinerseits zu den Eigenthümlichkeiten seiner eigenen Nation? Man rühmt ihn als Deutschen; und er war allerdings urdeutsch, aber engherzig und kleingeistig deutsch, ohne Verständniß und Billigkeit für fremde Nationen. Er verstand der Deutschen Sinn und Art, besaß auch manche schöne Eigenschaften

[1]) „Aufzeichnungen des ewigen Juden über die Jesuiten und ihre Gegner“, herausgegeben von John Fairplay, übersetzt von Brühl. S. 22.

des deutschen Charakters, aber man kann doch nicht leugnen, daß er im Ganzen die Nationalität nicht von ihrer schönsten und edelsten Seite in sich ausgeprägt hat. Er besaß nicht jene zarte Verschämtheit und Züchtigkeit, die sich selbst im deutschen Sprachschatz bemerkbar macht; er besaß nicht jene viel gerühmte Aufrichtigkeit, Geradheit und Treue; wer Luthers Schriften kennt und seine vertrauten Aeußerungen mit den öffentlichen Kundgebungen oder seine Erbietungen mit den nachfolgenden Leistungen vergleicht, wer die vielen offenbar lügenhaften Behauptungen, die auf bewußte Täuschung berechneten Schritte, die selbst von Köstlin nicht ganz in Abrede gestellten Winkelzüge des „Reformators" kennt, der wird sich überzeugt halten, daß Luther den Ruf eines geraden und offenen Mannes hauptsächlich nur seinem mitunter vorlauten Wesen und seiner derben Rücksichtslosigkeit verdankt. Er besaß viel Gemüth, ließ aber statt jener Innigkeit und Tiefe, jener Abklärung und Milde, jener christlichen Weihe und Salbung, wie sie in mittelalterlichen Gemälden und Gedichten sich ausgedrückt findet, zwar nicht immer aber sehr oft eine würdelose Gemeinheit, eine abschreckende Verworrenheit und eine auffallende, höchst verletzende Rohheit des Gemüthes zu Tage treten. Er besaß endlich auch nicht jene Ruhe, jene Bedächtigkeit, jene Beständigkeit, jene Weite und allen Nationen sich schmiegende Vielseitigkeit des deutschen Geistes. Dagegen muß man beklagen, daß er die Vorwürfe, die von andern Nationen und am meisten von ihm selbst den damaligen Deutschen gemacht wurden, in seiner eigenen Person viel zu wenig Lügen strafte. Ohne darauf einzugehen, will ich nur noch Eines bemerken. Die Germanen haben einst mit freudiger, hochherziger Begeisterung an die Kirche und ihre übernatürlichen Ziele sich hingegeben, und dieser edle Geist hat in der Gothik seinen Ausdruck gefunden; das kann man behaupten, ohne darüber zu urtheilen, in welchem Lande die Wiege der Gothik gestanden. Die gothische Kunst aber hat, wie mit Recht bemerkt wird, in jenen Fratzen an den Dachrinnen noch einem anderm Geiste Ausdruck verliehen, nämlich dem im Hintergrunde lauernden, vom Christenthum mit Gewalt zurückgedrängten Geiste der Widersetzlichkeit, der Rache, der schmutzigen Lüsternheit, des dämonischen Hohnes und Trotzes. Wer nun Luthers Schriften liest und jene wilden Aeußerungen von Hohn und Trotz, jene unbändigen Ausbrüche von Zorn und Rache, jene unablässig strö-

mende Fluth von Läſterungen, Verwünſchungen und Verfluchungen gegen die Kirche und ihre die Natur bezwingende Asceſe und geſetzliche Zucht verfolgt, wer die aus der ſchmutzigſten Tiefe heraufgeholten, namentlich von den unedelſten Organen und Verrichtungen des menſchlichen Körpers hergenommenen Vergleiche und Bilder beobachtet, wer auf jene unfläthigen Zeichnungen, jene unedlen Caricaturen, die im Dienſte der kirchlichen Revolution verwendet wurden, ſein Auge fallen läßt, der wird ſich kaum an die himmelanſtrebenden gothiſchen Formen, an die Effekte der prächtigen Glasgemälde, an die lieblichen und innigen Madonnenbilder des Mittelalters erinnern, er wird vielmehr den Eindruck empfangen, als hätten jene unedlen Figuren an den Dachrinnen Geiſt und Leben erhalten. Sagen wir es offen, der „deutſche Geiſt", der in der „Reformation" den Sieg davon getragen, war nicht der Geiſt eines Karl des Großen, nicht der Geiſt der Ottonen, nicht der Geiſt eines Heinrich II., auch nicht der Geiſt eines Rothbarts, es war der Geiſt eines Heinrich IV. und eines Friedrich II.

Nachdem wir die natürliche Individualität beider Männer kennen gelernt, wollen wir den Ausgangspunkt ihrer verſchiedenartigen Laufbahn näher in's Auge faſſen.

Luther war mehr, als er es ſein ſollte, ein Kind ſeiner Zeit; in dieſer wurzelte ſein ganzes Unternehmen; von dieſer ließ er ſich beherrſchen. Es iſt merkwürdig, wie der Auguſtinermönch mit allen gefährlichen Elementen in Berührung kam, mit allen kirchenfeindlichen Mächten nach der Reihe Fühlung unterhielt, von allen Wechſelfällen der Ereigniſſe ſich tragen ließ. Er verkoſtete die nominaliſtiſche Philoſophie ſo lang als es nothwendig war, den Geiſt Okkams, ſeines „theuren Meiſters", in ſich aufzunehmen, jene vom allgemeinen Zuſammenhang abgekehrte und auf einzelne Zweifelsgründe ſich werfende Methode, jene ſtreitſüchtige, zerſetzende Dialektik ſich anzueignen. Er verkoſtete die Myſtik ſo lang als es nothwendig war, die ſubjektiv-particulariſtiſche Richtung, die halbpantheiſtiſchen Grundgedanken, die quietiſtiſchen Principien (die bekanntlich in ſeinen erſten Schriften ſehr ſtark hervortreten) einzuſaugen. Er machte ſich mit dem Humanismus vertraut ſo viel als es nothwendig war, um alle gefährlichen Momente desſelben ſich einzuimpfen, wie z. B. jene blinde Abneigung gegen die Scholaſtik, jene die ſocialen Bedingungen des kirchlichen Lebens und die Bedeutung

der Asceſe ganz ignorirende Richtung auf religiöſen Genuß („geläuterte Religiöſität"), jenen Widerwillen gegen das Auktoritäts- und Traditionsprincip und gegen die Geſchichte des Mittelalters, jene Verkennung und Verachtung der Mendikanten, die der Auguſtiner ſchon längere Zeit vor ſeinem offenen Abfall unter dem Gürtel mit ſich herumtrug; jene den Humaniſten eigene Dünkelhaftigkeit und Siegesgewißheit, jene plumpe Streitſucht und alle in den unſittlichen „Invectiven" der Humaniſten aufgeſpeicherten Gladiatorenkünſte, endlich jenen oberflächlichen Dilettantismus, jene aller ſoliden Grundlagen und tiefern Wurzeln entbehrende Vielwiſſerei[1]).

An den Einfluß, welchen der Humanismus auf ſeine Schriftkunde und Schriftbehandlung übte, brauche ich nicht zu erinnern. Auch die indiscrete Populariſirung der Bibel, die übrigens ſchon von Erasmus zu voreilig empfohlen worden war, entſprach ganz der Gewohnheit vieler Humaniſten, ihre Erzeugniſſe auf den Markt zu werfen, unbekümmert um die Frage, ob die Käufer in der Faſſung ſind, daraus Nutzen zu ziehen oder nicht. Das ſchlimmſte Erbſtück des Humanismus war aber ohne Zweifel jene weit mehr der Parteiſache als der Wahrheit dienende „Rhetorik", deren Luther mit ſolchem Selbſtgefühle ſich rühmte. Er wußte, was er ſagte, wenn er den Juriſten zurief: „Habe ich euch weiß gemacht, ſo kann ich euch wieder ſchwarz machen".

Wie die wiſſenſchaftlichen Zuſtände, übten auch die übrigen Zeitverhältniſſe und Zeitübel auf Luthers Geſinnung und Verhalten einen beſtimmenden Einfluß aus. Wer den Verlauf des Reformationsdramas aufmerkſam verfolgt, kann leicht beobachten, wie faſt alle Schäden und Gebrechen der Zeit zum Theil gleichzeitig, zum Theil nacheinander ſich vordrängen und ihren Antheil wahren. So u. a. das Aufſtreben des Laienthums gegen die Geiſtlichkeit und

[1]) Der letzte Punkt wird meiſtens zu wenig beachtet. Am Ende der drei im Kloſter zu Erfurt zugebrachten Jahre (1505—1508), in welche das Noviziat und nebſt den Studien noch manche anderweitige Beſchäftigungen fielen, war Luther ein Gegenſtand der Bewunderung durch ſeine reichen philoſophiſchen und theologiſchen Kenntniſſe; woher nahm der angehende Ordensmann Zeit und Muße zu einer wahrhaft gründlichen asceticiſchen und wiſſenſchaftlichen Ausbildung? Man braucht übrigens nur ſeine Werke anzuſehen, um ſich ſofort zu überzeugen, daß ſeine ganze Bildung weit mehr in die Breite als in die Tiefe ging.

die damit verbundene Abneigung gegen die letztere; die Verdrängung des wahren Patriotismus durch selbstsüchtigen Nationalismus, die Unruhe des aus seinen Traditionen herausgerissenen Volkes und dessen Verwilderung, die luxuriante Verwöhnung des Bürgerthums, die Haltlosigkeit und Illoyalität des Adels, der engherzige Egoismus der Fürsten, die Schwäche der Reichsmacht, die kirchenfeindlichen Uebergriffe des Territorialismus, der sociale Ständekampf und der innerkirchliche Verfassungskampf; dazu noch der Mangel an Opferwilligkeit und Gemeinsinn, die Ansprüche des geköderten Geizes, die Gebrechen der Geistlichkeit u. s. w. Man darf nun nicht denken, daß Luther nur die losgebundenen Geister in seinen Dienst nehmen wollte und deßhalb an die aufstrebenden Mächte sich anschloß; nein, er ging selbst in die Strömungen ein; die socialen Kämpfe wirkten auf seine eigenen Anschauungen und Bestrebungen zurück und von vielen der herrschenden Uebel war er persönlich behaftet. Auf eines der vorzüglichsten Uebel muß ich noch speciell aufmerksam machen. Ich weiß nicht, inwiefern die Ansicht, welche kleinlichen Neid als Erbübel der Deutschen betrachtet[1]), begründet sei; aber Thatsache ist es, daß dieses sociale Gift bei der „Reformation" nicht die letzte Rolle spielte. Luther bekennt selbst, daß er im Kloster von Gewissensbissen wegen derartiger Regungen gefoltert war. Sehr bald bemächtigte sich seiner der leidige Ordensneid. Ich will nicht untersuchen, inwieweit derselbe das erste Auftreten gegen Tetzel beeinflußte; daß aber Luther schon vor dem Anschlagen der Thesen und dann noch mehr in dem darauf folgenden Streit seine Eifersucht gegen die Dominikaner stark hervortreten ließ, kann Niemand leugnen. Sie war der Grund, warum er gegen angeblich übertriebenes Dogmatisiren sich so ereiferte und durch diese Ereiferung immer weiter vorwärts gedrängt wurde, so daß er zornentflammt kirchliche Lehren als verderbliche Häresien bezeichnete, während er seine eigenen Ansichten für Engel und Menschen verbindlich machte. Eines der Haupthindernisse, welche anfangs die Unterwerfung Luthers erschwerten, bestand darin, daß seine Richter zum Theil Dominikaner waren, und „thomistischer Finsterniß" der Sieg zugefallen wäre.

[1]) Vgl. Höfler, Papst Hadrian der VI. S. 18. Meines Erachtens ist der Deutsche auch der entgegengesetzten Tugend in hohem Grade fähig. Man kann eben in verschiedenem Sinne Kleindeutsch und Großdeutsch unterscheiden.

Mit dem Ordensneide verband sich die Eifersucht des Universitätsprofessors. Wie Luther überhaupt allen seinen Gegnern die allerniedrigsten Beweggründe zuschrieb, so wurde auch die Haltung der Leipziger zur Zeit der berühmten oder berüchtigten Disputation nur auf Rechnung des Neides gegen die neue Hochschule zu Wittenberg gesetzt. Der Professor vergaß in sein eigenes Herz zu blicken. Man weiß, mit welchem Gefolge er zu Leipzig erschien, und auf welche Weise seine unbärtigen, mit Degen bewaffneten Gefährten den Beweisführungen des Meisters Nachdruck verliehen.

Mit Recht kann sonach behauptet werden, daß Luther nicht von einem großen reformatorischen Gedanken geleitet an die Gegensätze und Gebrechen der Zeit herantrat, um sie zu bewältigen, sondern daß vielmehr sein ganzes Werk aus ihnen hervorging. Man verweise nicht auf die Originalität seiner Rechtfertigungslehre. Ich sage, daß gerade diese in ihrem Ursprung wie in ihrer Verbreitung die Zustände der Zeit unverkennbar widerspiegelt. Sie ist eine Tochter der pessimistischen Denkart und Entmuthigung, die an der Erreichung der großen Ziele des Mittelalters verzweifelte und unter dem Scheine des Uebernatürlichen in die Arme der Natur zurücksank.

Luther sagt, er sei ins Kloster gegangen, weil er an sich verzweifelte. Was er im Kloster suchte, war nicht so sehr größerer Eifer im Dienste Gottes, als vielmehr Beruhigung des geängstigten Gewissens. Diese wollte er durch seine ascetischen Anstrengungen erringen. Weil er aber die Sache verkehrt angriff, und seine Scrupulosität das ersehnte Ziel, das Gefühl der Ruhe, immer mehr in die Ferne rückte, verzweifelte er an allem menschlichen Thun und klammerte sich an die Lehre vom allein rechtfertigenden Glauben, die er zuerst mehr unbestimmt aus einzelnen mißverstandenen Zusprüchen seiner Gewissensführer entnahm und dann durch eine entsprechende Deutung der hl. Schrift mehr ausbildete und befestigte. Daß Luther durch den Zwang, den er seiner heftigen Natur angethan und durch die peinliche Spannung der Scrupulosität dem Gelüsten nach ungebundener Freiheit zugeschnellt wurde, und daß seine neue Lehre zuerst von der Scrupulosität ihren Ausgang nahm, ist eine bekannte Thatsache; aber nicht so bekannt dürfte es sein, daß Luther in gewisser Hinsicht immer ein Scrupulant geblieben ist und daß seine Lehre großentheils nur auf einer ver-

kehrten Anwendung der für die Behandlung der Scrupulanten geltenden Principien beruht. Dieß ausführlich zu beweisen, ist hier nicht der Platz. Ich will nur einige Punkte kurz andeuten.

Man weiß, daß Luther oft die übertriebensten Ausdrücke häuft und alle Mächte im Himmel und auf Erden vorladet um die Gewißheit seiner Lehre und die Festigkeit seiner Ueberzeugung zu bestätigen, oder sagen wir lieber herbeizuzwingen; wir sehen hierin den Scrupulanten, der anfangs im Kloster auf diese Weise der Zaghaftigkeit seines moralischen Urtheils entgegentreten und die wirklich vorhandene aber von allerlei Befürchtungen gleichsam umnebelte Ueberzeugung sich selbst recht zum Bewußtsein bringen wollte, später aber durch dieses Mittel sich in seiner Selbsttäuschung befestigte und in kühnen Behauptungen einen Ersatz für den Mangel einer constanten und sichern Ueberzeugung von der Göttlichkeit seines Berufes zu finden suchte.

Der Scrupulant ist genöthigt den beengenden Gewissenszweifeln direkt entgegen zu handeln; dies behielt Luther bei, jedoch so, daß er die Freiheit des Gewissens als das höchste Ziel betrachtete und sie bei vorkommenden Schwierigkeiten auch auf Kosten der ethischen Forderungen zu wahren suchte; wie oft mag er in der stillen Klosterzelle sich durch den Zuruf: „dem Teufel zum Trotz", zu entschlossener Durchbrechung der nichtigen Gewissensängsten ermuntert haben, bevor er mit dem Muthe der Verzweiflung alle Schranken der Auktorität durchbrach und dann dem „Teufel zu Trotz" dem Drange seiner Neigungen folgte, z. B. dem Teufel zu Trotz oft reichlicher trank, ja sogar unverholen den Rath ertheilte, dem Teufel zu Trotz bisweilen eine Sünde zu thun.

Der Scrupulant ist äußerst abhängig vom fremden Worte, vom Troste eines beruhigenden Zuspruches. Diese Abhängigkeit behielt Luther bis an's Ende seines Lebens; das Wort eines Kindes konnte genügen, um ihn zu beruhigen; aber während er anfangs im Kloster das Wort seiner von Gott ihm gesetzten Führer mit Recht als Ausdruck des göttlichen Willens aufnahm oder aufnehmen durfte und mußte, betrachtete er später, nachdem er angefangen dem Worte der Kirche Christi nur Hohn und Trotz entgegenzusetzen, Alles, von wem immer es ausgehen mochte, als von Gott ihm gesagt, wenn es nur trostvoll lautete.

Wir behaupten also mit Recht, daß Luther die Farbe des Scrupulanten nie ganz abgestreift hat. Immer gab ihm sein „blödes Gewissen" zu schaffen; dieses zu beruhigen, war wie bei jedem Scrupulanten seine Hauptsorge. Derselbe Charakter läßt auch in seiner Lehre sich nachweisen.

Entlastung des Gewissens ist in Luthers System die Hauptsache; Uebung des Guten ist nicht ausgeschlossen, aber sie bleibt nur Nebensache. Ganz begreiflich; die Hauptsorge des Scrupulanten ist auf Entfernung der Unruhe des Gewissens gerichtet. Die krankhafte Un-

ruhe kann aber weder durch Nachgrübeln über den eigenen Zustand, noch durch strenge Uebungen entfernt werden, besonders da letztere die Nerven schwächen und das Uebel noch vergrößern; dem Scrupulanten bleibt nichts übrig, als entschlossen über die nichtige Unruhe hinwegzugehen und mit Zuversicht der Barmherzigkeit Gottes sich anheim zu stellen. „Weißt du nicht, daß der Herr selbst uns geboten hat zu hoffen"? Durch dieses Wort seines Präceptors wurde der zaghafte junge Ordensbruder sehr gestärkt. Aber er wollte absolute Gewißheit haben und diese kann der zuversichtliche Glaube nur bringen, wenn die Vergebung der Sünden mit demselben unzertrennlich verbunden ist, durch ihn selbst vermittelt wird. Dies war es, was Luther wünschte und brauchte; er suchte in der Schrift und fand was er suchte.

Die Besorgniß, vor Gott ein Gegenstand des Mißfallens zu sein, benimmt dem Scrupulanten alle Freude und Lust zu guten Werken; dies erfuhr der junge Luther in peinlichster Weise; Alles was er that, selbst sein Gebet, schien ihm vergeblich zu sein, und bei Allem begleitete ihn die ängstliche Furcht vor Verletzung der gesetzlichen Vorschriften. Auch dieser Zug ist in seiner Lehre ersichtlich. Er glaubte später noch immer, daß der Mensch Gott nicht lieben könne, bevor er volle Gewißheit habe, daß ihm Gott gnädig sei; nach Erreichung dieser Gewißheit durch den Glauben müsse aber, so meinte er, die Lust zu guten Werken von selbst sich einstellen und die reichlichsten Früchte bringen. An diesem Gedanken ist eben nur so viel wahr, daß bei *edlen, heilsbegierigen Seelen* die trübe Besorgniß wegen des Gnadenstandes, wie sie Scrupulanten eigen ist, den freudigen Aufschwung des Tugendlebens gewaltig hemmt, dagegen aber das zuversichtliche Bewußtsein von der Freundschaft Gottes ihn mächtig fördert. Die Gewissensruhe, die Luther einzig suchte, wäre ungeachtet der Vergebung oder Zudeckung der Sünden sofort wieder gefährdet gewesen, wenn er nicht die Nothwendigkeit guter Werke zur Erlangung der Seligkeit geleugnet hätte; denn sonst würde der Zweifel, der früher, wie er oft klagt, sein Herz hinsichtlich der Sufficienz der Genugthuung zerquält, sich alsbald auf die Sufficienz der guten Werke geworfen haben. *Frei, nur frei von Zwang und Pein*, das war die Loosung Luthers, dessen „blödes Gewissen" nach seinen oft wiederholten Geständnissen der Teufel so zermarterte. Thue gute Werke, aber ohne das Bewußtsein der Verpflichtung; thue „was du magst und kannst", ohne dich um Vorschriften und Gesetze zu kümmern; besorge auch nicht, daß es wegen der Sündhaftigkeit deines Herzens oder wegen mangelhafter Verrichtung Gott mißfallen könnte; halte dich frei und froh überzeugt; der Glaube macht, daß es Gott wohlgefällt.

So suchte Luther durch seine neue Lehre die Schäden seines Herzens zu umspinnen. Sie ist von einem Scrupulanten erfunden, sie ist erfunden — *für Scrupulante*. Das klingt paradox, aber es ist wahr. Luther unterscheidet zwei Klassen von Menschen, Menschen mit verzagtem, blödem Gewissen, und die frechen, sichern Köpfe; nur den

erſtern ſagt er gelegentlich, gelte der Troſt ſeiner Lehre; den letztern wolle er nie gepredigt haben. Daher gibt er jenen, die der Teufel wegen der Rechtfertigung anficht, den Rath, denſelben grob abzufertigen und zu den harten und ſtörrigen Köpfen zu ſchicken. „Die rechten Chriſten ſind blöd und furchtſam, daß ſie wohl vor einem rauſchenden Blatt erſchrecken, wenn ſie Gottes Zorn ſehen". Er konnte den großen Haufen nicht abſtreifen, aber er war ihm in ſpäterer Zeit ſehr läſtig. Als er ſeine Lehre zu verkünden begann, hatte er die Menſchen zu ſehr nach dem Maßſtabe des Mönches gemeſſen; ſpäter wurde er immer mehr gewahr, daß die „zarten, blöden Gewiſſen" nicht bei allen Menſchen zu finden ſeien, und er geſteht einmal, daß man ſie „ſonderlich in Klöſtern" antreffe. So klopft alſo die Lehre zuletzt doch wieder halbverſchämt an die Kloſterzelle, von welcher ſie ausgegangen.

Luthers Fundamentallehre, nämlich die Lehre von der Unfreiheit des Willens, erklärt ſich aus der Scrupuloſität nur zum Theil; es floſſen bei ihrer Ausbildung mehrere Quellen zuſammen. Der Scrupulante unterſcheidet zu wenig zwiſchen freiwilligen und unfreiwilligen Regungen und da hinſichtlich der letztern alle Vorſätze vergeblich ſind, konnte es leicht geſchehen, daß Luther an der Willensfreiheit irre wurde; da er zugleich während der erſten Jahre des Ordenslebens mit Hintanſetzung der Gnade zu ſehr auf die eigenen Kräfte blickte und den heftigen Verſuchungen nicht immer gewachſen war, glaubte er, zum Beweiſe für die Unfreiheit des Willens ſich auf die eigene Erfahrung berufen zu können. Er vermochte überhaupt das Verhältniß zwiſchen Gnade und Freiheit nicht zu faſſen. In der Schrift De servo arbitrio kehrt öfters mehr oder weniger offen der Gedanke wieder: der Wille vermag entweder Alles oder er vermag Nichts; Alles der Menſch oder Alles Gott; die harmoniſche Beziehung zwiſchen Gnade und Freiheit, zwiſchen Göttlichem und Menſchlichem blieb ſeiner dualiſtiſchen Denkweiſe ganz verſchloſſen. Und ſo ging er auch praktiſch von einem Extreme zum andern über, indem er zuerſt Alles aus ſich leiſten, dann Alles von Gott empfangen wollte. Daß die Lehre von der Unfreiheit und dem Unvermögen des Willens die nothwendige Vorausſetzung der Luther'ſchen Lehre vom rechtfertigenden Glauben bildet, brauche ich nicht zu bemerken; es würde ſich nur fragen, welcher von beiden Faktoren bei der Geneſis des ganzen Syſtems die Priorität in Anſpruch nehme, die Lehre vom Willen oder die Lehre vom Glauben. Das ließe ſich aber wahrſcheinlich ſelbſt dann nicht beſtimmen, wenn wir durch ein Fenſter in das Innere Luthers hineinſehen könnten.

Wollten wir den pſychologiſchen Grund der Lehre von der Unfreiheit des Willens und von der gänzlichen Verderbtheit der menſchlichen Natur noch tiefer erfaſſen, ſo dürften wir bei der gewöhnlichen Scrupuloſität nicht ſtehen bleiben. Luther litt nicht blos an einer gewiſſen Zaghaftigkeit und Zweifelſucht, ſondern in der Tiefe ſeines Geiſtes ſaß ein äußerſt trüber Satz, der ſelbſt dann nicht wich, wenn die Oberfläche ſich übermäßig erheiterte; ſein ſuſpiciöſes und ſchwarz-

seherisches Wesen war nur ein Ausfluß desselben. Kam dann bisweilen vorübergehend das „böse Stündlein", so fühlte er eine düstere Schwermüthigkeit, Schrecken vor dem Zorn Gottes und Anwandlungen von Verzweiflung, kurz eine unausstehliche Seelenqual, die er selbst als ein „Vorschmecken der Hölle" bezeichnete. Die spätern Jahre des Klosterlebens genoß er mehr Ruhe, nach dem Kirchensturme kehrten aber diese Zustände manchmal noch viel heftiger wieder. Welchen Einfluß dieselben auf seine Lehre übten, können wir nicht auseinandersetzen; ohne Einfluß blieben sie gewiß nicht.

Durch diesen Versuch einer psychologischen Erklärung treten wir mit der obigen Behauptung, daß Luthers Lehre in den damaligen Zeitverhältnissen wurzele, nicht in Widerspruch. Die psychologische Erklärung bezieht sich nicht auf alle Anschauungen Luthers, sondern hauptsächlich auf die Rechtfertigungslehre. Wenn nun auch diese in der krankhaften Individualität Luthers ihre Wurzel hat, so steht sie deßhalb nicht außer jeder Beziehung zu den Zeitverhältnissen. Die Zustände, Ereignisse, Anschauungen, Schäden und Bedürfnisse der Zeit haben auf die Individualität Luthers eingewirkt und zugleich die Entwicklung der im Werden begriffenen Lehre gefördert. In einer andern Zeit und unter andern Verhältnissen hätte die Lehre entweder nie zu keimen begonnen oder sie wäre im Keime erstickt. Bezüglich der Lehre vom Willen und der Verderbtheit der Natur lassen sich ohnehin verschiedene äußere Gründe namhaft machen, welche direkt Luthers Anschauung beeinflußten; dahin gehören z. B. die vorhin erwähnte fatalistische Richtung, der mystische Quietismus, der theoretische Skepticismus (vermöge der Wechselbeziehung zwischen der Willensfreiheit und der intellektuellen Erkenntniß), vielleicht auch die Nachwirkungen der manichäischen Sekten des Mittelalters und älterer Philosopheme[1]).

Wie Luthers Anschauungen in der Zeit gründeten, so waren sie umgekehrt wieder sehr geeignet, in der Zeit Widerhall zu finden und eine mächtige Bewegung hervorzurufen. Die Abspannung der Zeit gegenüber den hohen Zielen des Mittelalters konnte keinen

[1]) Ueber die Verwandtschaft Luthers mit der cabbalistisch-theosophischen Mystik vgl. Stöckl, Geschichte der Philos. des Mittelalters, 3. Bd., S. 477 ff. In der Schrift De servo arbitrio beruft sich Luther auch auf die Lehre der Alten vom Fatum. Ob er aus dem Studium der Klassiker nach dieser Richtung hin eine Anregung geschöpft, lasse ich dahingestellt sein.

bessern Sprecher finden als Luther, der nicht blos entmuthigt und verzweifelnd die Hände sinken ließ, sondern mit Ingrimm die Berechtigung jener Ziele bekämpfte, nicht blos auf die Erreichung der Heiligkeit im Sinne der Kirche verzichtete, sondern die Verzichtleistung geradezu als heilige Pflicht erklärte. Die fieberhafte Erregung der Zeit konnte wieder keinen bessern Sprecher finden, als Luther, den Herold der ungebundenen Freiheit und des schrankenlosen Subjektivismus, der zugleich dem wirklich gefühlten Bedürfniß einer stärkern Verinnerlichung des religiösen Lebens die rechte Fährte zu weisen schien.

Der Subjektivismus war die eigentliche Grundrichtung, in welcher die Zeit sich bewegte oder welcher sie zusteuerte; würden wir also auch die eigenthümlichen Lehren Luthers ganz außer Acht lassen, so müßten wir doch sagen, daß er von der Strömung der Zeit gleichsam emporgeschwemmt worden, weil er ganz aufging im Principe des Subjektivismus und häretischen Particularismus. Wir können dies für jetzt nur kurz berühren. Es liegt im Begriffe der Häresie, daß sie eine oder mehrere Wahrheiten des objektiven Glaubensinhaltes einseitig aufgreift und verkehrt darstellt. Das Verhältniß der einzelnen Wahrheiten zum ganzen Lehrbegriff ist aber sehr verschieden; es können Wahrheiten sein, deren Leugnung die Integrität des übrigen Glaubensinhaltes (objektiv genommen) kaum berührt. Luther nun hat nicht blos eine Centrallehre des Christenthums seiner individuellen Anschauung angepaßt, sondern er ist gar nicht von der objektiven Betrachtung oder theoretischen Prüfung des Glaubensinhaltes ausgegangen; er ist ausgegangen von seinem subjektiven Bedürfniß, von dem Verlangen seines Herzens. Sein Princip ist wesentlich eudämonistisch, und zwar ganz particular-eudämonistisch. Er wollte nur Trost für sein blödes Gewissen, er wollte allein Vergebung der Sünden und Gewißheit von der Vergebung. Diesem Verlangen mußte die ganze Natur des Christenthums sich fügen. Christi Reich ist „nichts anderes denn eitel Vergebung, das nur mit Sünden umgehet und immerdar auslöschet, decket, feget und rein machet, weil wir hier leben[1])". Das Evangelium enthält nur Verheißungen (und Ermahnungen), aber keine eigentlichen Forderungen. Wir haben nur anzunehmen, nicht zu

[1]) L. W. W. Jen. A. 1561. S. 6, 196.

geben. Demnach entfällt — das bitte ich zu beachten — die Förderung der göttlichen Ehre, der Dienst Gottes, insofern er als Pflicht und Bestimmung des Menschen betrachtet wird; der objektive Zweck der Schöpfung wird ganz außer Acht gelassen. Das Gebet als Lob Gottes, als pflichtmäßige Huldigung tritt zurück hinter dem Bittgebet, die Liebe Gottes bleibt nur mehr Motiv, nicht Zweck; sie wäre sonst ein Werk, und gegen Gott gibt es (nach L.) keine Werke. Luther spricht zwar öfters von der Liebe Gottes, aber wenn er in Kürze den Inbegriff des Christenthums darstellt, läßt er sie regelmäßig aus (ich rede hier nicht von der ersten Zeit). Das Christenthum begreift in sich Glaube und Liebe, Glaube gegen Gott, Liebe gegen die Menschen[1]). Die Liebe hat nur zeitlichen Werth; für das ewige Leben entscheidet allein der Glaube.

Von dieser durch das subjektive Bedürfniß bedingten Auffassung des Christenthums geht Luther zurück auf Christus und sein Werk, auf den Urstand des Menschen, auf die Schöpfung, auf die Natur Gottes; Alles muß sich seinem Ausgangspunkte fügen, seiner Subjektivität sich anbequemen. Hinsichtlich der Lehre von der Schöpfung erklärte er oft ausdrücklich, daß sie nach dem Artikel von der Sündenvergebung zu gestalten sei[2]). Es scheint also fast, daß wir die Sündenvergebung als Zweck der Schöpfung zu denken haben. Ganz erklärlich. Hätte der Mensch von Natur aus die Bestimmung Gott zu verherrlichen, Gott zu dienen, so müßte er selbst etwas leisten, um sein Ziel zu erreichen, und den in der vernünftigen Natur begründeten Normen unsers Handelns, die nothwendig auf die letzte Bestimmung Bezug haben, d. h. dem natürlichen Sittengesetze, müßte eine ganz andere Bedeutung zukommen,

[1]) Scriptura clarissime et brevissime proponit rectam vivendi rationem; religionem: Crede in deum et diligas proximum tuum ut te ipsum etc. Lauterb. S. 89. Dieselbe Anschauung kehrt anderswo beständig wieder. Er warnt sorgfältig, „daß man nicht untereinanderwerfe und menge Glaube und Liebe, oder das Leben gegen Gott und gegen Menschen", und tadelt sehr scharf die „unnützen Lumpenwäscher", die katholischen Theologen, daß sie Alles untereinander brauen. L. W. W. Jen. A. B. 6. S. 42a. 54a.

[2]) Melanchthon retulit, Lutherum saepe dixisse, articulum de remissione peccatorum esse fundamentum, unde extruatur articulus de creatione. S. Seidemann. Lauterb. Tageb. S. 261.

als Luthers Lehre ihnen beilegt. Nicht umſonſt hat Luther ſeinen Sturm gegen die Kirche mit dem Anſchlagen der Ablaßtheſen gerade am Vorabend vor Allerheiligen und an der Allerheiligenkirche eröffnet. Er hat das Zerſtörungswerk an der Zinne des großen Gottesbaues begonnen, um es bis in den tiefſten Grund fortzuſetzen. Er bewegte ſich regreſſiv.

Ich hätte hier noch zu zeigen, daß auch die Einbildung von ſeinem außerordentlichen Berufe und die Art und Weiſe, wie er dieſelbe befeſtigt, ganz jener Zeit entſpricht, und daß er darum auch zu ſeinem großen Verdruſſe nicht wenige Concurrenten hatte. Doch davon kann füglicher anderswo geſprochen werden.

Wie Luthers Denken und Thun in den Anſchauungen, Strebungen und Verhältniſſen der Zeit ſeine Wurzeln hatte, ſo hat es ſich auch mitten im Fieberſchauer der Zeit entwickelt. Dies bedarf hinſichtlich der ſpätern, durch den Ablaßſtreit eingeleiteten Periode keines weitern Nachweiſes; hätte Luther von den Paroxismen ſeines Zeitalters ſchreiben wollen, ſo hätte der Beiſatz: quorum pars magna fui, gewiß nicht fehlen dürfen. Man könnte nur in Bezug auf die erſte Ausbildung ſeiner Fundamentallehren, die dem erwähnten Streite voranging, allenfalls einen Zweifel zu erheben geneigt ſein. Allein auch dieſe iſt keineswegs in einem windſtillen Gartenbeete zur Reife gediehen. Das wird jeder bereitwilligſt zugeben, der Luthers vielgeſchäftige Thätigkeit, die Stellung, die er auf der Univerſität eingenommen, ſeine Luſt zu diſputiren und an andern ſich zu reiben, genauer kennt[1]). Die Einſamkeit war ihm äußerſt verhaßt. Er wollte ein Paulus ſein, begab ſich aber nicht mit Paulus nach Arabien (Gal. 1, 17). Er hatte ſein „Pathmos“ (auf der Wartburg), aber es war nichts weniger als ein Schauplatz himmliſcher Verzückungen in Gott.

Im Hinblick auf 3 Kön. 19, 11. 12 tauchte in Luther, der wahrlich nicht leiſe ſäuſelte, ſondern ſtürmiſch wetterte, der Gedanke auf, daß der rechte Mann Gottes eigentlich doch ein anderer ſein müſſe. Er hatte Recht, nur daß er in der Bezeichnung der Perſon

[1]) Luther hat dies ſelbſt angedeutet. Er ſagt im Allgemeinen von ſeiner Theologie: Lectio bibliae nunquam me in illam notitiam duxisset, si res et adversariorum occasiones me non docuissent. Lauterb. S. 47.

sich täuschte. Statt den Blick auf seine Umgebung zu richten, hätte er in so manchen katholischen Kreisen, namentlich auch in den ihm so verhaßten Klostergemeinden sich umsehen müssen; da würde er der Christen genug gefunden haben, die das wahre Siegel des Geistes Gottes an sich trugen; 'denn kaum eine andere Zeit der Kirche ist so reich an herrlichen, wahrhaft wunderbaren Gestalten.

Zu diesen hehren Gestalten, diesen apostolischen Männern, die nicht gewitterartig hervorbrachen, sondern in ihrer ganzen Wirksamkeit das Wehen des göttlichen Geistes (3 Kön. l. c.) offenbarten, können wir Ignatius von Loyola ohne Zweifel mit vollstem Rechte zählen. In der Vorbereitung seiner reformatorischen Laufbahn spiegelt sich so ganz der Charakter des „Reiches der Himmel", das nicht gleich dem Islam lawinenartig hervorstürmte und wie ein sengender Lavastrom über die Erde sich ergoß, sondern als kräftiges Saamenkorn sich entfaltete und seine Aeste nach allen Seiten hin ausbreitete.

Am 2. Pfingsttage 1521 traf ihn eben beim herrlichsten Erweise ritterlicher Treue und ritterlichen Muthes jene feindliche Kugel, die sein Bein zerschmetterte und ihn auf das Krankenlager streckte. Da führte zufällige Lectüre dem jugendlichen Krieger, der immer nur an irdische Kämpfe gedacht und für irdischen Ruhm sich begeistert hatte, andere Streiter und andere Siege vor Augen; er lernte neben den alten Ritterthaten noch andere und höhere Erscheinungen des Mittelalters kennen, er blickte auf jene glorreichen Vorbilder geistlichen Heldenthums, und alsbald begann sich in seiner edlen, immer auf Großes und Hohes gerichteten Seele der Eifer der Nachahmung zu regen. „Während er", so erzählt er selbst in den Aufzeichnungen des P. L. Gonzalez, „das Leben Christi unseres Herrn und der Heiligen las, dachte er bei sich und schloß, mit sich selbst redend, also: ‚Wie, wenn ich auch das thäte, was der hl. Franciscus gethan? Wie, wenn das, was der hl. Dominicus?' Und so überdachte er Manches bei sich und stellte sich immer sehr harte und schwierige Dinge vor". Ausdrücklich bezeugt er, Antrieb und Ermunterung gefunden zu haben in diesem Gedanken: „Der hl. Dominicus hat dies gethan, also werde ich es auch thun; dies hat der hl. Franciscus vollführt, also will ich es auch vollführen".

Wir sehen hieraus, wie Ignatius muthvoll die Fahne ergreift, die Luther in feiger Verzweiflung sinken ließ, und gerade an jenen herrlichen Leuchten des Mittelalters sein Licht entzündet. Auch jetzt denkt er an Auszeichnung, aber an Auszeichnung im Dienste Gottes, an selbstsuchtslose Auszeichnung, deren erstes Absehen dahin gerichtet war, das am meisten zu fliehen, was er früher am meisten gesucht hatte, Ruhm und Ehre vor den Menschen[1]). Der weltliche Sinn sollte gebrochen werden; die edle Natur sollte bleiben; sie sollte bleiben und durch die Gnade geheiligt den großen Absichten Gottes sich dienstbar erweisen. Während er früher für eine erlauchte Dame geschwärmt hatte, die weder Gräfin noch Herzogin, sondern noch höhern Standes war, schaute er jetzt in einer Vision die jungfräuliche Gottesmutter, das höchste Vorbild der Kirche als der Braut Christi, welcher er forthin seine Kräfte weihte, und es ist nur eine Versinnbildung der Erhebung und Verklärung des Natürlichen in das Uebernatürliche, des Ueberganges vom weltlichen Ritterthum zu einem höhern Ritterthum geistiger Art, wenn er seine Laufbahn als weltlicher Ritter damit beschloß, daß er zu Monserrato vor dem Bilde der hl. Jungfrau die Ehrenwache hielt, und Degen und Dolch neben dem Altar aufhängen ließ. Wer das grundsätzliche Verfahren des hl. Ignatius kennt und sich erinnert, wie er bei Ermunterungen zum Eifer im geistlichen Leben mit Vorliebe an die höchste Entfaltung des Natürlichen anknüpft, wird hierin mehr sehen, als etwas Romantik, und auch die Beziehung zu Luther nicht verkennen.

Mit der Aufforderung: Gehe aus deiner Verwandtschaft, hat Gott die erste mehr sociale Vorbereitung des Christenthums eingeleitet (1 Mos. 12, 1), und dieselbe Aufforderung ließ der Stifter des Christenthums an seine Apostel und an alle Männer von apostolischem Berufe ergehen. Luther war ihrer Befolgung untreu geworden; Ignatius aber verließ entschlossen das alte Ahnenschloß und den Kreis der Angehörigen und Verwandten, und fand dann in Manresa ein stilles Nazareth, wo sich die Anfänge seines geistlichen Lebens, fern vom Gewirre der Zeitereignisse, unge-

[1]) Er dachte anfangs eine Wallfahrt nach Jerusalem zu machen, und nach der Rückkehr in der Karthause von Sevilla ein strenges und verborgenes Leben zu führen.

ſtört entwickeln konnten. Auf dem Wege dahin nahm er ſich als Neuling in der Asceſe, wie er ſelbſt erzählt, „große Bußübungen vor, nicht ſo ſehr um für ſeine Sünden genugzuthun, ſondern um Gott angenehm zu ſein. Ja, er ſagte, wenn er auch gegen die frühern Sünden einen großen Abſcheu hegte, ſo ſei doch das Verlangen, große Dinge für Chriſtus zu unternehmen, ſo lebendig geweſen, daß, obwohl er nicht urtheilte, ſeine Sünden wären ihm ſchon nachgelaſſen, er dennoch bei den beſchloſſenen Bußübungen ihrer nicht beſonders gedachte". Daß da wieder eine Beziehung zu Luther obwalte, iſt auch proteſtantiſchen Schriftſtellern nicht entgangen, wiewohl ſie falſch darüber urtheilen. Das höchſte Ziel Ignazens war nicht ſelbſtſüchtiges Streben nach abſoluter Beruhigung, das die Liebe Gottes gar nicht aufkommen läßt, bevor die erſehnte Gewißheit erreicht iſt; ſein Ziel war der Dienſt und die Verherrlichung Gottes. (Dieſe Stelle iſt auch mit Rückſicht auf den oben S. 666 angedeuteten Umſchwung hinſichtlich der Büßung ſehr beachtenswerth.) Im Gegenſatz zu Luther, der von plötzlichem Schrecken überraſcht, von unheimlichen, düſtern Eindrücken übermannt, den Eintritt in's Kloſter beſchloſſen hatte, und dann als Mann der Gegenſätze nach einem fröhlichen Nachtgelage mit Plautus und Vergil unter dem Arm an der Kloſterpforte erſchienen war, hatte Ignatius vor ſeiner Standesänderung viele Reflexionen und pſychologiſche Beobachtungen gemacht und den wichtigen Schritt nach allen Seiten hin reiflich erwogen; und ſo befolgte er auch jetzt in Manreſa nicht das Beiſpiel des Wittenberger Mönches, der ſich von ungeregeltem Eifer und leidenſchaftlicher Haſt zu ſehr beherrſchen ließ, ſondern das Beiſpiel des erſten, reinſten, höchſten, ewig muſtergiltigen Vorbildes der ſubjektiven Aneignung des Chriſtenthums (Luc. 2, 19. 51), indem er über das Geleſene immer längere Zeit zu meditiren pflegte und ſich viel mit innern Beobachtungen beſchäftigte. Während der Wittenberger Mönch als Ritter verkleidet auf der Wartburg in „regione avium" verweilt, Ausflüge macht oder eifrig an der Vorbereitung der Kirchenſtürmerei arbeitet, finden wir zu derſelben Zeit den als Pilger gekleideten Ritter zu Manreſa zwar nicht immer, aber doch zeitweilig in einer dunklen Höhle außer dem Städtchen, wo er ſich ganz in die göttlichen Dinge verſenkt und ſein Reformationswerk vorbereitet.

Wenn wir jene erste Zeit im Leben des hl. Ignatius näher in's Auge fassen, so beobachten wir, daß er gewissermaßen alle Uebungen der Vorzeit, alle Stufen des ascetischen Lebens, in sich recapitulirt, wie die Wallfahrten, den freiwilligen Spitaldienst, die strengsten Entbehrungen und äußern Abtödtungen, die mystischen Erhebungen und contemplativen Beschauungen, eine Zeit lang auch das Leben der Eremiten. Schwere innere Kämpfe, wie sie im geistlichen Leben vorkommen, blieben ihm ebenfalls nicht erspart. Die Scrupulosität quälte ihn einige Zeit vielleicht noch heftiger, als den jungen Augustinermönch zu Erfurt. Aber er gelangte mit der Gnade Gottes dahin, daß er sich entschloß, fortan über alle grundlosen Beängstigungen standhaft hinwegzugehen[1]). In den Erleuchtungen und Visionen, die er nach seiner eigenen Mittheilung bei Gonzalez während dieser Zeit hatte, traten die ersten Wahrheiten des Symbolums mit der größten Klarheit vor das Auge seines Geistes, und zwar in bestimmter Reihenfolge nacheinander die Geheimnisse der hh. Dreifaltigkeit, der Schöpfung, und jene, die sich auf die Menschheit Christi, das hh. Altarssakrament und die seligste Jungfrau bezogen. Man hat bemerkt, daß sich die Entwicklung des hl. Ignatius nicht verfolgen lasse. Denken wir an den Aufenthalt in Manresa, so ist dies, insoweit es wenigstens die Raschheit der Entwicklung betrifft, vollkommen wahr. Er dauerte kaum ein Jahr und als Ignatius Manresa verließ, war ein vollständiger Umschwung in seinem Innern vorgegangen, er war nicht mehr Lehrling im geistlichen Leben, sondern Meister, er war der Hauptsache nach im Besitze aller jener Anschauungen und Grundsätze, die ihn später in den Stand setzten, so bahnbrechend zu wirken und eine neue, eigenthümliche Gestaltung des Ordenslebens den ältern Formen an die Seite zu setzen, welche anfangs die größten Geister überraschte und mitunter auch zu feindlichen Angriffen herausforderte. Er selbst äußerte, Gott habe ihn in dieser Zeit geführt wie ein Kind; und was hindert uns anzu-

[1]) Dies sei geschehen ohne Princip, wird protestantischer Seits eingewendet. Allein gibt es wohl ein anderes Princip gegen krankhafte Einbildungen, als daß man sie entschlossen verachtet? Hätte vielleicht Ignatius gleich Luther, um seine peinliche Unruhe zu beschwichtigen, das ganze historische Christenthum auf den Kopf stellen und die furchtbarsten Spaltungen und Kriege in seinem Vaterlande hervorrufen sollen

nehmen, daß derjenige, der einst Paulus, den großen Herold und Vorkämpfer der Katholizität des Christenthums, unmittelbar zu der seinem Berufe entsprechenden Höhe der Erkenntniß geführt, in analoger Weise auch Ignatius anfangs einer fast unmittelbaren Erziehung würdigte und ihn rasch durch alle Vorstufen hindurchführte, bis er auf jenem Standpunkte angelangt war, von dem aus r die Bewältigung der großen ihm zugedachten Aufgabe in Angriff nehmen konnte. Es dürfte ohnehin für jene, die kein unmittelbares Eingreifen von Seite Gottes annehmen wollen, sehr schwer sein zu erklären, wie Ignatius ohne Bezugnahme auf Luther auf diese Bahn kommen konnte.

Noch einen wichtigen Punkt müssen wir zum Schluß dieses Artikels kurz berühren. Ignatius war von Anfang an von großem Verlangen entzündet, Gott zu dienen, aber noch unklar über die Art und Weise; daher beschäftigte ihn fortwährend angelegentlich jene Frage, die einst der umgewandelte Saulus an Christus richtete (Ap. Gesch. 9, 6): Herr, was willst du, daß ich thun soll?[1]) Diesem Verlangen und den von Ignatius bei seinem innern Ringen gemachten Erfahrungen entsprang der Plan der „geistlichen Uebungen", oder der sogenannten Ignatianischen Exercitien, welche den Einzelnen gleichsam eine Methode zur Beantwortung jener Frage des Apostels an die Hand geben und zur Anbahnung einer gründlichen Lebensbesserung verhilflich sein sollen[2]). Ich kann hier nur insoweit darauf eingehen, als es der gegenwärtige Zweck erheischt

[1]) Luther war in sichtlicher Verlegenheit, als ihm Bucer bei Tisch sagte: Paulus conversus dicit: Domine, quid vis me facere? non dicit: Quid tu vis facere? Statt auf Bucer's Rede zu antworten wich er aus und erwiderte: Ich möchte sehr gerne mit St. Paulus reden von den hohen quaestionibus tentationum, quid fuerit σκόλοψ et angelus ille satanae colaphisans (2 Cor. 12, 7). Lauterb. S. 172.

[2]) Ueber den Begriff der geistlichen Uebungen sagt Ignatius im Exercitienbüchlein: quilibet modus praeparandi et disponendi animam ad tollendas a se omnes affectiones inordinatas, et postquam quis eas sustulerit, ad quaerendam et inveniendam voluntatem divinam in vitae suae dispositione, ad salutem animae vocantur exercitia spiritualia. Die gewöhnlichen drei- oder mehrtägigen Geistesübungen geben von der Anlage und dem Plane der vollständigen, auf ungefähr einen Monat berechneten Exercitien des hl. Ignatius keine rechte Vorstellung.

und will daher nicht auseinandersetzen, daß schon der Gedanke planmäßiger geistlicher Uebungen in einsamer Abgeschiedenheit ein Protest ist gegen die von Luther vertretenen quietistischen und anti-ascetischen Grundsätze.

Was Gott an der ganzen Menschheit gethan, soll sich in jedem einzelnen Christen gleichsam kurz wiederholen. Dieser Gedanke findet in den Exercitien Ausdruck. Durch sie soll die Seele die göttliche Erziehung der Menschheit auf sich überleiten, in sich selbst durchmachen und erfahren. Die Betrachtungen beginnen mit der Schöpfung und der Bestimmung des Menschen, mit dem Sündenfalle und den göttlichen Strafgerichten, leiten dann über auf das Reich Christi, und lassen die ganze Geschichte Christi von der Menschwerdung bis zur Himmelfahrt an dem Blicke vorüberziehen zu dem Zwecke, daß der Betrachtende mit allen seinen Geisteskräften sich ganz in die einzelnen Geheimnisse versenke und die entsprechende Anwendung auf seine geistlichen Bedürfnisse mache. Und wie Gott bei der Erziehung der Menschheit für Christus auch die Eindrücke der äußern Natur zu Hilfe nahm — man denke z. B. im A. B. an Sinai, im Leben Christi an die Wüste, den See Genezareth, die Berge u. s. w. —, so will auch Ignatius je nach dem Erforderniß der verschiedenen Abschnitte oder Geheimnisse die Benützung der die Seele zur Trauer oder zur Freude stimmenden äußern Eindrücke von Dunkelheit und Licht u. s. w.; jedesmal soll die Seele sich ganz in die dem Geheimniß entsprechende Stimmung versenken und daher z. B. bei der Betrachtung des Leidens so mit Christus der Trauer sich hingeben, daß sie der Freude der Auferstehung gar nicht gedenkt. Wir sehen, daß die Exercitien eigentlich nichts anderes sind, als eine concentrirte, intensive Anwendung dessen, was sich im Kirchenjahre vollzieht. Die Kirche durchlebt in ihrem Jahre, wie Allen bekannt ist, die ganze Offenbarung, wechselt je nach Erforderniß den äußern Ritus und leidet z. B. am Charfreitag so mit dem leidenden Christus, als ob sie von der Freude des Ostertages nichts wüßte. Doch genug. Es ist vollständig klar, daß Ignatius im Verhältniß zu Luther gerade den umgekehrten Gang einschlägt; Luther geht aus von seinen individuellen Bedürfnissen und Wünschen und sucht die ganze Offenbarung nach ihrem Maße zurechtzuzwingen. Ignatius geht aus von der Geschichte der Offenbarung und bestimmt

darnach seine Pflichten und Obliegenheiten. Jener stellt den Nachlaß der Sünden voran, welchem sich selbst der Schöpfungszweck unterordnen soll; dieser beginnt mit dem „Fundament", d. h. mit der Betrachtung über den Schöpfungszweck, über die im geschöpflichen Verhältnisse begründete Bestimmung des Menschen, und die daraus sich ergebenden Folgerungen, und zwar so, daß er die Erlangung der Seligkeit (den subjektiven und hypothetischen Zweck) der Erreichung des objektiven Zweckes der Schöpfung oder der Verherrlichung Gottes unterordnet[1]). Sein Princip ist nicht eudämonistisch, sondern deontologisch; daher gelangt auch Ignatius nicht wie Luther zur Ausmerzung der Pflicht der Gottesliebe, sondern schließt vielmehr die Exercitien mit einer Betrachtung über die Liebe (contemplatio ad amorem spiritualem), welche die unbedingteste Hingabe an Gott bezweckt.

[1]) Homo creatus est, ut laudet Deum Dominum nostrum, ei reverentiam exhibeat, eique serviat et per haec [haec agendo] salvet animam suam.

Kritiſche Bemerkungen zur Gerſen-Kempisfrage.

Von P. **Heinrich Denifle** O. P.

Zweiter Artikel.

Seit Veröffentlichung des erſten Artikels gegen die Aufſtellungen der Gerſeniſten iſt gerade ein Jahr verſtrichen. Die Verzögerung lag in äußern Umſtänden. Im November v. Js. mußte ich eine Bibliotheksreiſe nach Spanien und Frankreich antreten, von der ich erſt Ende Juli hieher nach Rom zurückkehrte, ſo daß es mir an der nöthigen Muße mangelte, die Arbeit fortzuſetzen.

Das Reſultat des erſten Artikels war: Gerſen kann der Autor der Imitatio nicht ſein; ja „Gerſen, Abt von Vercelli", iſt höchſt wahrſcheinlich ein Phantom. Es erübrigt nun die Unterſuchung der Frage: Wenn Gerſen nicht der Autor iſt, muß dann Thomas a Kempis derſelbe ſein? Iſt die Frage nach dem Autor der Imitatio de tertio excluso?

In letzter Zeit wurde dieſe Frage faſt ausnahmslos bejaht, und die Bejahung nahm von Tag zu Tag eine ſchärfere Form an. Die Hauptvertreter dieſer Richtung ſind Hirſche, Santini, Ruelens, Spitzen, Funk und Bekker, um von den Autoren kleiner, faſt nur reſumierender Artikel in Zeitſchriften zu geſchweigen. Wie groß das Siegesbewußtſein der modernen Kempiſten ſei, lernt man am beſten aus Hirſche und Bekker. Erſterer ſagt in dem eben erſchienenen 2. Bande ſeiner Prolegomena (Berlin 1883, S. XXVII), die Gerechtigkeit dulde es nicht, „daß noch länger die ſonnenklaren Eigenthumsrechte, die Thomas a Kempis an der Imitatio hat, durch die Uebereilungen

der Leichtfertigkeit oder die Verblendungen der Parteisucht verhüllt und der allgemeinen Anerkennung vorenthalten werden". Bekker aber (L' auteur de l' imitation et les documents néerlandais. La Haye. 1882) schließt seine Introduction mit den Worten: „Messieurs Watterton et Kettlewell en Angleterre, MM. Ruelens et Delvigne en Belgique, MM. Hirsche et Grube en Allemagne, M. le chanoine Santini en Italie, M. Spitzen en Hollande et tout dernièrement le P. Schneemann ont produit tant de nouveaux arguments, ils ont si victorieusement répondu à toutes les objections, qu' il suffira de vulgariser ces nouvelles preuves pour fixer définitivement l' opinion du monde savant". Die Gegner (er meint die Gersenisten) solle man von nun an ignorieren wie jene, „qui s' obstinent à révoquer en doute le mouvement de la terre". Als ich in Brüssel diese Worte las, hätte ich bald mit Hans Sachs ausgerufen: „Vor Forcht grieselt mir gleich die Haut".

Sind die modernen Kempisten in diesem Siegesbewußtsein so ziemlich einig, so ist doch in ihrem Auftreten eine große Verschiedenheit. Von Leidenschaftlichkeit kann man wohl nur die Artikel in deutschen Zeitschriften freisprechen. Geradezu wohlthuend wirkt z. B. Kepplers Artikel in der Tübinger Quartalschrift (1880) und Schneemanns Recension in den Laacher Stimmen (1881) nach Lesung der Werke von Spitzen (Thomas a Kempis als Schrijver der Navolging van Christus. Utrecht 1881) und Hirsche. Letzterer unterscheidet sich jedoch in einem Punkte von allen seinen Parteigenossen. Während diese ohne Ausnahme ihre eigene Person niemals in den Vordergrund drängen, selbst wenn sie selbstbewußt und in übermäßigem Eifer auf die Gersenisten losschlagen, schlägt Hirsche seinerseits einen Ton an, der geradezu empörend und lächerlich ist.

„Ich komme", meint er, „im Namen der Wissenschaft, im Namen der Wahrheit. Kein Vorurtheil blendet mich, weder ein nationales, noch confessionelles, noch mönchisches" (S. XI des 2. Bandes seiner Prolegomena). „Die Prolegomena (sein Werk nämlich) sind nicht ein Stück vorübergehender Tagesliteratur. Um eine Frage zu lösen, die scheinbar außer Zusammenhang mit tieferen wissenschaftlichen Erörterungen zu stehen scheint, mußte ich in die Tiefen der Wissenschaften hinabsteigen. Weithin mußte der Boden ausgegraben werden, um das Endziel der Forschung zu erreichen und vor den endlosen Angriffen einer subjectivistischen Kritik unanfechtbar sicher zu stellen" (S. L).

Doch möge der Leſer nicht glauben, daß dieſes Hinabſteigen in den Schacht der Wiſſenſchaften für Hirſche eine ſchwere Aufgabe war; das iſt es für uns arme Menſchenkinder, ein Genie ſpielt dabei. „Während man debattirte, ſtand ich ſelbſt außerhalb des Gefechtsfeldes, ſah zu und lernte (?). Welche Dunkelheiten ich noch zu erhellen, welche Scheingründe, Ausreden, Entſtellungen ich noch zu bekämpfen, welche neue Geſichtspunkte ich noch vorzuführen hatte, um dem Verfolg meiner Forſchungen zu entſcheidendem Siege zu verhelfen — das und manches andere lernte ich faſt ſpielend durch bloßes Zuſehen. Nur die leichte Mühe der Zuſammenſtellung, Durchſicht, Bearbeitung, Ergänzung und dergleichen brauchte meinerſeits zu folgen, um das neue Vertheidigungs- und Angriffsmittel fertig zu ſtellen“ (XI). Glückliches Götterkind! Oder doch ein Adamskind? Hören wir. „Wie viele größere oder kleinere Reiſen habe ich in den letzten zehn Jahren gemacht — nur um Handſchriften kennen zu lernen! Und in demſelben Zeitraum — wie viele Handſchriften habe ich ... Wochen und Monate lang in meinem eigenen Zimmer benutzen können und benutzt! (Hirſche ſeufzt!). Ich will nicht behaupten, daß ich mehr Manuſcripte geſehen oder durchgeſehen habe, als irgend einer meiner Vorgänger (doch zu beſcheiden! Herr Paſtor Hirſche): aber — wenn anders die veröffentlichten Schriften nicht täuſchen — mehr Manuſcripte ſtudirt und durchſtudirt hat ſchwerlich Jemand als ich“ (XXIX). Und welch' olympiſche Ruhe! „Ich habe“, meint er, „alles unbefangen erwogen und unparteiiſch für den Zweck meiner Forſchung verwerthet. Jede perſönliche Erregung iſt mir fern geblieben“ (XII). Er läßt ſich ſogar herab, dies zu beweiſen. In der Anmerkung derſelben Seite ſagt er nämlich gegen Larroque's Schrift: „Dieſe Schrift iſt ein Inbegriff der verwegenſten Leichtfertigkeiten und bodenloſeſten Unwahrheiten im Tone hochmüthiger Verhöhnung“.

Und welches ſind die Reſultate von Hirſche's Forſchungen? Aufſchlüſſe über „Die Theorie des ſprachlichen Rythmus, des Reimes durch die Geſchichte der lateiniſchen Literatur des Mittelalters verfolgt (die Entdeckung) des Thomas eigenen Interpunktionsſyſtems“ (LII). Und der Erfolg? „Was ich darüber (über den Rythmus) im erſten (1873 erſchienenen) Bande geſagt habe, iſt, ſo viel ich ſehe, von der Kritik bisher mit Stillſchweigen übergangen worden“ (LII). Armes Menſchenkind! Und die Theorie des Reims? „Ich habe ... eine Verbreitung und einen Entwicklungsgang gefunden, woran vor mir meines Wiſſens niemand gedacht hat. Ich glaube nicht zu viel zu ſagen, daß ebenfalls (wie die Theorie des Rythmus?) dieſer Theil meiner Studien der Wiſſenſchaft zu dauerndem Gewinn gereichen werde“. Und das Interpunktionsſyſtem? Im erſten Bande klagt Hirſche, daß die paläographiſchen Werke dieſer eigenthümlichen Interpunktionsweiſe keine Erwähnung thun. Aber, o weh, nach 10 Jahren iſt's nicht beſſer geworden, es gieng wie mit der Theorie des Rythmus. Doch Hirſche iſt ein Mann der Zukunft. „Je weniger“, meint er, „in den bis-

herigen paläographischen Werken die eigentliche Natur und Wichtigkeit der mittelalterlichen Interpunktion zur Sprache gekommen ist, desto mehr Beachtung dürfte der von mir dargebotenen Bereicherung der bisherigen paläographischen Ausbeute gewiß sein" (sic!) (LIV). Nach diesem Panegyricus auf sich und sein Schaffen regt sich bei Hirsche zum Schlusse doch endlich sein zartes Gewissen, indem er meint, das, was er gesagt, „bedeute keine Selbstüberhebung" (LV).

Aber fragen wir nun im Ernste: Wer ist Pastor Hirsche? Was weiß er? Was hat er geleistet? Seinen Ruhm verdankt er dem, wie er glaubt, von ihm aufgefundenen „Interpunctionssystem". Dieses wurde bei ihm so recht der Eckstein, welcher seine Theorie über den mittelalterlichen Rythmus und Reim stützte. Diesem Systeme hat er es, wie mir scheint, zu verdanken, daß er Mitglied der Maatschappy der Nederland. Letterkunde zu Leiden wurde; diesem Systeme verdankt er die Sympathie, mit der man ihm in allen Schriften der modernen Kempisten entgegenkommt. Nur die Gersenisten, zu ihrem Lobe sei es gesagt, hielten sich reserviert. Aber grausige Ironie des Schicksals! Das System Hirsche's ist von A bis Z falsch und beruht auf ganz irrigen Voraussetzungen. Die mittelalterlich liturgische, in allen ältern Orden eingeführte und gebräuchliche Punctation nahm er für die mittelalterliche Interpunction, stellte Regeln und Gesetze auf, die mit den eigentlichen Regeln der Punctation, von der er keinen Dunst besaß, im Widerspruch sind, und zog dann Consequenzen, die sich als ebenso falsch wie die Prämissen erweisen. Hirsche hat sich und seine Freunde compromittiert. Den Nachweis bringt unten der zweite Paragraph. Zu bedauern ist, daß katholische Gelehrte blindlings dem protestantischen Pastor in einem Punkte folgten, der ausschließlich die kathol. Liturgie betrifft oder mit ihr zusammenhängt, also in einem Punkte, von dem die Protestanten in der Regel nichts verstehen.

Durch Hirsche wurde in die Kempistische Litteratur aller Länder der ganz falsche Ausdruck „Hakenpunct" eingeführt und dort recipiert. Allein, nomen et omen, denn mit den Kempistischen Beweisen hat es in der That seinen Haken. Haben die modernen Kempisten auch den Vorzug vor den Gersenisten, daß sie die Imitatio einer historischen Persönlichkeit zuschreiben, so steht doch ihre Methode, ihre Ansichten darzulegen, keineswegs über dem Niveau jener der Gersenisten. Das *πρῶτον ψεῦδος* der Kempisten ist: sie sind von vorneherein Advocaten und nicht Forscher. Man mag was immer für eine größere Schrift über diese Frage zur Hand nehmen, so fühlt man alsbald heraus, daß dem Autor vom Beginne seiner Untersuchung an das Resultat bereits feststand. Die Kempisten

gleichen faſt ausnahmslos den Malern, die für ihre Conception nur mehr die betreffenden Farben ſuchen. Daher kommt die merkwürdige Erſcheinung, daß der Gedankenkreis der Kempiſten in dieſer Frage äußerſt beſchränkt iſt. Sie beſchäftigen ſich faſt ausſchließlich nur mit der Atmoſphäre, in der Thomas a Kempis lebte, weiter fragen ſie nicht. Sie ſind eben lediglich Advocaten. Von vorneherein fängt für ſie die Frage mit Gerhard Groot (und allenfalls noch mit Ruusbroek) und der Windesheimer Congregation an, und dort hört ſie auf. Daher kommt es, es wäre ſonſt unbegreiflich, daß ſie alles mit Windesheimer- und Holländerbrillen ſehen. Germanismen ſind ihnen ſpecielle Hollandismen oder Niederlandismen; Stellen aus der Liturgie, gewiſſe Ordenstermini und Ausdrücke der Imitatio, die längſt vor Entſtehen der Windesheimer Congregation in Anwendung waren nnd höchſtens auf einen Auguſtiner, aber nicht ſpeciell auf einen Windesheimer hinweiſen, fließen aus der Feder der Kempiſten als urwindesheimiſch; Sentenzen aus Schriften, die auch am Niederrhein, in Flandern und Holland geleſen wurden, konnte ihrer Ausführung zufolge nur ein Holländer und Windesheimer, reſp. Thomas a Kempis für die Imitatio verwerthen; die Punctation, für welche die alten Orden längſt ſchon die Regeln aufgeſtellt hatten, gilt ihnen wieder für ächt windesheimiſch, ſpeciell kempiſtiſch; die Imitatio-Hſſ., von denen bis 1464 blutwenig in Windesheimer Klöſtern geſchrieben wurden, befanden ſich den Kempiſten zufolge zum größten Theile innerhalb der Windesheimer Congregation. Nichts wird geſchieden, Alles nur durcheinander gemengt. Der Frage, ob zwiſchen dem Verfaſſer der Imitatio und der deutſchen Myſtik ein Zuſammenhang beſtehe, ſind ferner die Kempiſten nicht blos ausgewichen, ſondern von ihren Koryphäen hat keiner die deutſchen Myſtiker auch nur geleſen, wie ſich aus dem Verlaufe der Unterſuchung ergeben wird. Wozu auch dies? Thomas a Kempis gilt ihnen nun einmal als Verfaſſer, wozu noch unnütze Fragen?

Die Unterſuchung wird zeigen, ob ich den Kempiſten unrecht thue. Ich kann eine Sache nicht annehmen, die ſo ſchlecht bewieſen wird; wo die Beweiſe entweder mit den Haaren herbeigezogen oder ſo allgemein ſind, daß ſie auch für andere Verfaſſer beweiſen; wo die Lücken der Beweisführung mit den Erzeugniſſen der eigenen Phantaſie ausgefüllt werden; wo ſelbſt die „alles entſcheidende"

Stelle bei Buſch kaum mehr erweiſt, als daß Buſch die Imitatio ſchwerlich mehr als nur vom Hörenſagen kannte[1]).

Im Folgenden werde ich paragraphenweiſe an den Beweiſen der modernen Kempiſten die Kritik üben, und zugleich zu zeigen verſuchen, wie weit man und was man aus dem jetzt vorliegenden Material ſchließen könne.

1. Die Niederlandismen oder Hollandismen in der Imitatio. Aus dem lateiniſchen Original auf die Heimat der Imitatio ſchließen, iſt eine längſt geübte Methode derjenigen, welche über den Verfaſſer der Imitatio ſchrieben. Die Gerſeniſten ſchloſſen daraus, ein Italiener müſſe ſie geſchrieben haben, die Gerſoniſten fanden, der Verfaſſer ſei ein Franzoſe, die Kempiſten theilten ſich. Amort z. B. fand in der Imitatio Germanismen, Malou jedoch entdeckte einen flämmiſchen Autor, und neueſtens Spitzen und Bekker einen Niederländer, ſpeciell einen Holländer. Solche Nachweiſe ſind ſehr ſchwierig, denn dazu iſt nichts weniger erfordert, als daß der Forſcher nicht blos das eigene alte Idiom gut inne habe, ſondern auch das alte Idiom der übrigen Länder des 14. und 15. Jahrh. Denn wie ſoll ich nachweiſen, daß dieſe oder jene Phraſe ein Hollandismus ſei, wenn ich nicht weiß, ob ſie nicht am Ende anderswo auch im Brauche war? Es genügt ferner nicht, ſich beim Vergleiche auf moderne franzöſiſche, italieniſche und deutſche Ueberſetzungen zu verlaſſen. Wie haben ſich im Laufe der Zeit die Sprachen verändert! Die Ueberſetzungen wurden ferner zur Erbauung und deßhalb den jetzigen Leſern mundgerecht gemacht; ſie dienen nicht philologiſchen Zwecken. Ferner muß man die lateiniſche Sprache des Mittelalters gut inne haben, denn ſonſt ſucht man manchmal dort einen deutſchen Idiotismus, wo nichts als das verderbte Latein meinetwegen eines Afrikaners vorliegt. Der heilige

[1]) Vor acht Jahren, als ich Studien über die Ausläufer der deutſchen Myſtik anſtellte, wollte ich auch über den Autor der Imitatio in's Klare kommen, und las zu dieſem Behufe den erſten Band von Hirſche's Prolegomena (Berlin 1873). Das Reſultat war negativ, und ich ſagte damals zu meinen Mitbrüdern und zu dem eben in Graz anweſenden jetzigen episcopus auxiliaris Nogal in Großwardein: Wenn eine Sache keine andern Stützen hat, dann halte ich ſie einſtweilen für verloren, bis ſie neue erhält. Die neueſten Werke haben mich in dieſer Anſicht nur beſtärkt.

Auguſtin ſagt z. B. in ſeinen Confeſſionen: Fecisti nos Domine ad te. Der Spanier ſagt: pára ti: der Franzoſe: pour toi oder pour vous; der Italiener: per te, alſo alle nicht wörtlich. Meiſter Eckhart und mit ihm die deutſchen Myſtiker haben ganz wörtlich: herre, du haſt uns gemachet zuo dir (ed. Pfeiffer 217, 13). Blumenleſe S. 7. Liegt alſo in Auguſtins Stelle ein deutſcher Idiotismus vor? Im ſelben Buche ſagt er: In regione dissimilitudinis. Weder der Spanier noch der Franzoſe noch der Italiener können dies wörtlich, ſondern nur mittelſt Umſchreibung wiedergeben. Tauler hat keine Schwierigkeit zu ſagen: daz land der unglichheit (Predigt: Quis vestrum habet amicum). War alſo Auguſtin ein Deutſcher? vielleicht gar ein Holländer?

Spitzen und Bekker, welche den niederdeutſchen Idiotismus in der Imitatio nachweiſen wollen, hatten von der Schwierigkeit dieſes Unternehmens gar keine Ahnung. Einen großen Theil dieſer „Niederlandismen" nahmen ſie aus Malou's Werk, wo ſie als flämmiſche Idiotismen fungieren, verglichen ſie mit einer alten holländiſchen Ueberſetzung, und dieſe mit einer modernen italieniſchen und franzöſiſchen Ueberſetzung; in Bezug auf das Deutſche recurriert wenigſtens Bekker manchmal auf Amort's Ueberſetzung, oder es wird einfach geſagt: der Deutſche könne dies nicht wiedergeben — und ſiehe, der „Hollandismus" iſt fertig gebacken. Ein leichtfertigeres Verfahren, man verzeihe mir dieſen Ausdruck, kann man ſich nicht vorſtellen. Daß ſie einmal nur ein mittelhochdeutſches Lexicon nachgeſchlagen hätten, fiel ihnen gar nicht bei; davon zu ſchweigen, daß ſie den Beweis geliefert haben, daß für ſie die deutſchen Myſtiker, wo oft gerade die prägnanteſten Ausdrücke vorkommen, eine terra incognita ſind. Mein Staunen wächst aber, wenn ich bedenke, daß die meiſten dieſer angeblichen Niederlandismen noch heutzutage wenigſtens in Oeſterreich und Baiern in Uebung ſind oder gut geſagt werden können. Können alſo Spitzen und Bekker nicht einmal Deutſch? Da ich ſo etwas doch nicht von vorneherein annehmen konnte, las ich immer und immer wieder, ob ſie nicht am Ende Germanismen nachweiſen wollen. Aber nein! Spitzen macht ſeine Blumenleſe zum Erweiſe, daß die Nachfolge durch einen Niederländer geſchrieben wurde (S. 83 ff.) und er unterſcheidet genau den Deutſchen vom Niederländer: Ongetwijfeld, de Navolging krielt van Germanismen of liever van Neerlandismen,

doch deze bewijzen alleen dat de auteur Nederlander, althans door opvoeding en inwoning Nederlander was. Und Bekker, der getreue Interpret Spitzen's, ſagt p. 78: Or, la totalité de ces barbarismes s' explique et s' explique exclusivement par la langue néerlandaise du XVe siècle et dénote par conséquent très clairement un auteur néerlandais. S. 88 betheuert er noch einmal: que l' expression trop usitée les germanismes de l' Imitation n' est pas exacte. Im Verlaufe ändert ſich aber ſowohl bei Bekker als bei Spitzen der Niederlandismus in Hollandismus um.

Betrachten wir uns alſo dieſe Niederlandismen. Ich vergleiche ſie faſt durchaus nur mit den Germanismen, und halte mich bei den „ſchwierigſten", die ich zuerſt vornehme, länger auf. Im. 1, c. 23: Noli confidere super amicos et proximos. Spitzen S. 86. Bekker S. 79. Schade, daß bereits die Vulgata (Iſaias 36, 6) hat: confidis super baculum arundineum. Doch Iſaias iſt ja zu wenig bekannt; alſo nehmen wir einen andern.

Imit. l. c. super aliorum auxilio sperare. Sp. 90. B. 88 (hat jedoch falſch auxilium). Weder der Italiener noch der Franzoſe ſagen sperar sopra, oder espérer sur. Dies ſagt jedoch der Niederländer. Aber haben Spitzen und Bekker niemals im Breviere gebetet: qui sperant super misericordia ejus (Pſalm 32, 18 und im 146. Pſalm, V. 11)? So wäre alſo der hl. Hieronymus ein Niederländer geweſen? Uebrigens ſagt der Deutſche ſowohl: vertrauen auf, als: hoffen auf. Vgl. auch Lexer. I, 950.

Imit. 3, c. 49: Ut pro bono totum accipias. Das ſei eine Niederländiſche Ausdrucksweiſe; denn der Italiener ſage nicht per buono, ſondern per bene. Der Franzoſe ähnlich. So wörtlich bei Sp. 93 und B. 91. Nun bitte ich aber die zwei Herren das per bene in's Deutſche oder Niederländiſche wörtlich zurückzuüberſetzen, was erhalten ſie? „Voor goed" — „für gut", nicht wahr? Was meinen ſie alſo? Vielleicht iſt das accipere pro niederländiſch? Allein dagegen ſteht ihre größte Autorität, nämlich Hirſche: „Die ganze Redensart „accipere pro" iſt ſogar claſſiſch, vgl. die Lexica" (II, XXIV). Zum Ueberfluſſe hat das Buch v. geiſtl. Armuth: für gut ſchetzen (meine Ausgabe 11, 32).

Nun kommt aber in der That ein ſchrecklicher niederdeutſcher Idiotismus. Imit. 1, c. 24: Disce te nunc in modico pati.

Aehnlich lib. 2, c. 12, wie das se sustinere lib. 2, c. 1; lib. 3, c. 18. Sp. 89, B. 87. Daß dieſen Ausdruck weder der Franzoſe noch der Italiener kennen, verſteht ſich, denn die modernen Ueberſetzungen müſſen ihn umſchreiben. Aber der Deutſche? „La langue allemande ne possède pas cette expression". Amort ſelbſt überſetzte: daß du dich gedulden ſt; „il ne peut dire: daß du dich leideſt". „Aucun traducteur non néerlandais n'a compris l'expression: te pati" (Bekker p. 87). Um Himmelswillen, jetzt werde ich auch noch zu einem Holländer gemacht, obwohl ich bis zur Stunde glaubte, ich ſei ein Tiroler von echtem Schrott und Korn. In meiner Blumenleſe aus den deutſchen Myſtikern (Graz 1880), für das Volk geſchrieben, findet ſich nämlich ein paar Mal der Ausdruck: leide dich (S. 479), ſie können ſich nicht leiden (S. 500) u. ſ. w. Wie kommt dies? Der Ausdruck iſt eben von den deutſchen Myſtikern, die keine Niederländer waren, wiederholt gebraucht worden. Ich citiere aus Tauler mehrere Stellen im Originaltext, die zugleich zum Verſtändniß des Ausdruckes dienen ſollen, da die zwei Niederländer nicht einmal wiſſen, was dieſer „Niederlandismus" bedeute. Der Text iſt nach der 1870 in Straßburg verbrannten Taulerhs. A. 89 des 14. Jahrh., das Citat ſelbſt nach der Seitenzahl von Hambergers Ausgabe in drei Bänden (Frankfurt 1864). Lit dich und la dich (I, 121); do muos man ſich inne liden (I, 149); er ſol ſich liden in geloſſenheit . . . und worte Gottes in dem getrenge (II, 34); (ſie) lident ſich und loſſent ſich in allen dingen . . . du muſt dich loſſen und liden in der worheit (II, 214). Ebenſo „ſich liden und loſſen" I, 130 f., II, 138 f. Ich will die Stellen nicht vermehren, die ſich auch aus andern deutſchen Myſtikern nachweiſen laſſen, z. B. Buch v. geiſtl. Armuth 126, 12; aus Merswin u. ſ. w. Aus allem geht hervor, daß der Ausdruck „ſich liden" der Correlativbegriff zu „ſich laſſen" iſt, und nichts weniger als „se faire violence", „se vaincre" bedeute, wie Bekker meint; dies ſind wieder neue Begriffe. Weder der Deutſche noch der Holländer hat heutzutage einen ganz entſprechenden Ausdruck für das alte „ſich leiden". Er entſpricht am meiſten dem Begriffe: ſich in Gelaſſenheit ergeben. Noch ſpät wurde in Deutſchland dieſer Ausdruck gebraucht. Vgl. Sander, Wörterb. d. deutſch. Spr. II, 1. S. 98.

Imit. 1, c. 17: Oportet quod discas te ipsum in multis frangere. Lib. 3, c. 13: disce voluntates tuas frangere.

Der Franzoſe und der Italiener müſſen, meinen Sp. S. 88, B. 85, die Phraſe umſchreiben; ſie ſei niederländiſch. Allein Heinrich Seuſe, der zwar am Waſſer, jedoch nicht am Holländiſchen, ſondern am ächt deutſchen Bodenſee geboren wurde und lebte, ſagt wie die Imitatio: Disce voluntates tuas in omnibus frangere (Horol. sapient. ed Strange, p. 33). Noch Luther ſagte: „ſich brechen und zermartern". Vgl. Sander I, 204. Wir Deutſche gebrauchen heute noch in dieſer Bedeutung den Ausdruck „brechen".

Imit. 2, c. 1: Qui ab intra scit ambulare et modicum ab extra res ponderare. Nicht blos nicht die Romanen, ſondern ſelbſt die Deutſchen haben weniger im Brauche die Adverbien auf dieſe Weiſe zu bilden, der jedoch niederländiſch iſt. So Bekker 91. Vgl. Spitzen 93. Dagegen proteſtieren wieder die deutſchen Myſtiker. Buch von geiſtl. Armuth 18, 17: ware bekantniſſe die entſpringet von innan und nit von uſſan. Tauler: gros uebunge von uſſen (I, 121); ſie hattent gottes troſt ſo gros von innan (II, 48 und II, 118). Von innen oder von uſſen (II, 128). Seuſe: ergib dich von innen als du von auszen ergeben biſt (Zeitſch. f. d. Alt. XXI, 142); Meiſt. Eckhart 364, 24.

Imit. 1, c. 2: De se ipso nihil tenere; lib. 1, c. 23: Sic te in omni facto et cogitatu deberes tenere, quasi hodie esses moriturus. Sp. 90. B. 89. Daß Franzoſen und Italiener im 14. und 15. Jahrh. dies nicht ſagen konnten, verſteht ſich, denn ſie können es heute nicht wörtlich überſetzen! Und die Deutſchen? In meiner Blumenleſe S. 178 ſteht: von uns ſelbſt nichts halten. Vgl. auch Tauler (I, 213). Und S. 29 aus Marcus v. Lindau: halte dich allezeit ſo, als ob du dieſen Tag . . . von hinnen fahren ſollteſt. Alſo wie die Imitatio. Uebrigens gebrauchen wir Deutſche heute noch dieſe Phraſe, wie ſie oben die Imitatio und vorher Eckhart anwandte: halt dich in aller wiſe. 554, 34; 566, 27.

Imit. 1, c. 7: Non stes super te ipsum. Sp. 90. B. 88. Gegen dieſen Niederlandismus citiere ich Buch v. geiſtl. Armuth 108, 33: daz er ſtande uf ime ſelber. Vgl. 158, 22. Tauler bei Hamb. I, 213; ferner: und loſſent alle ding uf in ſelber ſton (II, 213). Auch heute wenden wir in Oeſterreich noch dieſe Phraſe an.

Imit. 3, c. 36: Omnibus satis esse non est possibile. Der Niederländer überſetzt wörtlich. Aber hatte der Deutſche nicht

dieſelbe Phraſe? Bereits das Buch v. geiſtl. Armuth ſagt 12, 18: er ſol gotte gnuog ſin. 131, 28: wan er allem dem gnuog iſt geweſen. Tauler: (er) beſehe vil genote, ob (er) ſiner eren . . . genuog ſi (II, 120 fehlt die Stelle).

Imit. 1, c. 23: Ut quid non praevides tibi in die judicii. Es ſollte hier provides ſtehen. Nach Sp. und B. a. a. O. erklärt ſich dies durch das niederländiſche Wort: voorzien, welches beide Bedeutungen hat, providere und praevidere. Aber hat das mittelhochdeutſche vürſehen nicht ebenfalls die Bedeutung von vorherſehen und von verſehen? Warum ſchlagen denn die Herren kein mittelhochdeutſches Lexicon nach? Ich verweiſe ſie auf Benecke-Müller II, 2, S. 279; Lexer III, 608; Schmeller-Frommann I, 746.

Dieſer Fehler rächt ſich aber bei folgenden Stellen noch viel mehr. Lib. 1, c. 25 ſteht: Et ideo turpe esset ut tu deberes in tam sancto opere pigritari. Nach Bekker 80 iſt dies un néerlandisme très remarquable. S. 82: „Ce néerlandisme est décisif . . . Les Allemands n' emploient pas sollen dans des constructions pareilles". Beweis: Amort hat die Stelle falſch überſetzt. Aber da bleibt einem der Verſtand ſtill. Seit wann iſt denn Amort eine philologiſche Autorität? Warum ſchlug denn B. nicht dafür ein mittelhochdeutſches Lexicon nach, wo er gefunden hätte, daß soln, scholn als Hülfsverb zur Umſchreibung, unter andern auch des Conjunctifs, häufig angewendet wurde? Vgl. Benecke-Müller II, 2, S. 187. So verhält es ſich auch mit den zwei andern Stellen aus der Imit. 2, c. 7: Si scires te bene ab omni creatura evacuare, Jesus deberet libenter tecum habitare. 3, c. 42: Si scires te perfecte annihilare atque ab omni creato amore evacuare, tunc deberem in te cum magna gratia emanare. Ganz in derſelben Weiſe, um nur einen Schriftſteller zu erwähnen, gebraucht Tauler das Hülfsverb ſollen, und zwar wie oben zur Umſchreibung des Conjunctifs des Imperf.: Und hette der menſche diſe (die Tugenden), ſicher ſo ſolte got groſſer wunder in ime würken (II, 121). Und in derſelben Predigt noch einmal: bliben wir bi uns ſelber, ſo würdent wir ſin (Gottes) wole gewar und ſolte üns vaſte zuo ime ziehen und reiſſen (II, 114, wo die Stelle ganz verfehlt iſt). Nebenbei ſei hier bemerkt, daß es im 14. Jahrh. wohl ſchwerlich einen andern Schrift-

ſteller geben wird, der ſollen dermaßen in den verſchiedenſten Bedeutungen und Conſtructionen anwendet, als gerade Tauler. In Betreff dieſer Anwendung von ſollen vgl. noch Parz. 26, 19; Kelle, Gloſſar zu Otfried, S. 531; Bartſch, Wörterbuch zu den Nibel., S. 286.

Bekker ſagt S. 88: Ponere a aussi quelquefois une signification exclusivement néerlandaise; lib. 3, c. 57: Pone ex corde; 3, c. 35: Non ponas te ad multam requiem. Aber auch Tauler ſagt: ſetze dich in einen woren glichen friden (II, 128, wo die Stelle moderniſirt). Sin gemuete an enkein vergenglich ding zuo raſten noch zuo frieden geſetzen (I, 141). Und was die erſte Stelle betrifft, ſo gebraucht bereits Berthold von Regensburg im 13. Jahrh. uz ſetzen im Sinne von „entfernen" (ed. Pfeiffer I, 111, 26), und Eckh. 551, 4 umgekehrt: in das hertze ſetzen.

Imit. 2, c. 9: Verus amator Christi .. non cadit super consolationes. Sp. 86. B. 79. In meiner Blumenleſe (S. 445) habe ich aus Tauler geſetzt: und wenn ihm Gott große ſonderliche Gnade (es iſt von der empfindſamen Gnade die Rede) ſchenkt, ſo fällt er alſogleich darauf mit Luſt. Vgl. auch Buch v. geiſtl. Arm. 19, 11. Noch heutzutage kann man den Ausdruck recht wohl gebrauchen.

Imit. 3, c. 6: Praegustus patriae coelestis. Sp. 94. B. 93. Man vgl. aber die deutſchen Myſtiker. Buch v. geiſtl. Armuth 117, 11; 149, 15. 16 (vorsmag); Tauler: fürsmag (I, 254); Eckhart, 374, 20; 377, 16; 382, 19 und Marg. Ebner ed. Strauch Anm. zu Heinrich v. Nördl. XIII, 60; und ſo fortwährend bei allen deutſchen Myſtikern. Auch hier hätten die Lexica wieder Aufſchluß geben können.

Imit. 1, c. 6: Leviter indignatur si quis ei resistit. Die holländiſche Bedeutung, die Sp. 95 und B. 93 f. darin ſuchen, hat in derſelben Weiſe das mittelhochdeutſche: lichtecliche. Das Buch v. geiſtl. Armuth gebraucht ſogar eine ähnliche Phraſe: er wird lihtlich umgeſtoſſen. Eckhart 550, 3; 551, 23. Vgl. noch Sander II, 1. S. 96.

Imit. 3, c. 3: Duas lectiones eis quotidie lego. Bekker S. 87 ſagt mit köſtlicher Sicherheit: „Cette diction n' existe pas dans la langue allemande". Im deutſchen Mittelalter kamen zwei Ausdrücke vor: „Einem die Leviten leſen", wie wir heute noch ſagen, und Einem „ain letzgen leſen", d. i. die Lection leſen

im Sinne vom Verweis oder Ermahnung, wie im Niederdeutschen. Vgl. Weigands Deutsches Wörterbuch 3. Aufl. II, 1101 f. Im „Teufels Netz" ed. Barack 10476 haben die besten Hss. (von Donaueschingen und Neustadt): „wil ich ir denn ain letzgen lesen". Der Ausdruck selbst: „Einem zwei Lectionen lesen", war weder ein deutsches noch ein niederländisches Sprüchwort, während: „Einem die Lection lesen", von der ganzen deutschen Zunge gebraucht wurde. Vgl. Wander, Sprichwörterlex. II, 1871. Grimm, Deutsch. Wörterbuch VI, 488. Correlativ sagte und sagt man: Er hat seine Lection bekommen, im Sinne von Verweis. Eine andere Ausdrucksweise ist: Einem den Text lesen.

Imit. 2, c. 12: Tunc bene tecum esse aestima, und: sic tecum erit ubicumque fueris. Lib. 3, c. 24: Scio qualiter cum unoquoque sit. Welchen Niederlandismus Spitzen und Bekker darin erblicken, ist mir ein Räthsel, denn wenigstens dieses eine Mal hätten sie wissen können, daß der Deutsche das „sein" ebenso construirt.

Lib. 1, c. 2: Scientia sine timore Dei quid importat? Bekker bemerkt dazu p. 86: „Quelques auteurs ont vu ici un gallicisme ou un italisme, qu' importe, ou ché importa"; doch, meint er, Phrasen wie lib. 3, c. 30: Quid importat sollicitudo de futuris contingentibus? und 4, c. 10: nihil importat diu anxiare, bewiesen, daß es kein italienischer und französischer Idiotismus sei. Allein, daß dies letztere an der zuerst angeführten Stelle möglich sei, vermögen doch weder Malou, noch Spitzen und Bekker zu läugnen. Ist aber ein Grund vorhanden, dies an zweiter und dritter Stelle zu thun? Die zweite hängt doch mit der ersten zusammen, für die dritte aber verschlägt es nicht im Französischen zu sagen: il n' importe rien de faire quelque chose; und im Italienischen: il n' importa di fare etc. Und ebenso im Spanischen. Und wenn einmal ein ausländischer Idiotismus in der Imitatio vorkommt, ist dies dann eine Schwierigkeit, um einen Deutschen als Verfasser anzunehmen? Für mich wenigstens, der ich auch einen deutschen Verfasser der Imitatio vermuthe, wie ich am Schlusse darlegen werde, nicht.

Uebrigens liegt hier weder ein ausländischer noch ein inländischer Idiotismus vor, sondern „importare" in obiger Bedeutung ist Latein des Mittelalters, wo „importare" für das classische

„afferre“ gebraucht (vgl. Ducange-Henſchel III, 778), und, weil letzteres im übertragenen Sinn von „nützen“, „Gewinn bringen“, ſo auch erſteres in dieſer Bedeutung angewendet wurde. Die niederdeutſche Ueberſetzung „aanbrengen“ iſt auch mehr dem „afferre“, als dem „importare“ nachgemacht. Wir Deutſche gebrauchen ſowohl „eintragen“ als „einbringen“ in der Bedeutung von „nützen“, „Gewinn bringen“.

Die übrigen ſogenannten „Niederlandismen“ nehme ich nun in Bauſch und Bogen durch, da es genügt, ihnen einfach die Ausdrucksweiſe der modernen deutſchen Sprache entgegenzuhalten.

Tantum homo impeditur, quantum sibi res attrahit = So viel der Menſch die Dinge an ſich zieht. Tauler ſelbſt ſagt: dü zühet alle ding zuo ir. — Valde cito tecum erit hic factum = Sehr ſchnell wird es mit dir hier geſchehen ſein. — Libenter habemus alios perfectos = Wir haben gerne andere vollkommen. — In cruce totum constat, et in moriendo totum jacet = Im Kreuze beſteht Alles und im Sterben liegt Alles. — Si scires totam bibliam exterius = Wüßteſt du die ganze Bibel auswendig. — Sed miseri adhuc in fine graviter sentient quam vile etc. = Aber die Armſeligen werden noch am Ende ſchwer fühlen u. ſ. w. — Quid fiet de nobis adhuc in fine qui tepescimus tam mane = Was wird mit uns noch am Ende geſchehen, die wir ſo frühe erſchlaffen? — O teporis et negligentiae status nostri = O der Schlaffheit und Nachläſſigkeit unſeres Standes! (Vgl. Weigand II, 252 und meine Blumenleſe S. 45 aus Seuſe und S. 373). — Una aequali facie = Mit dem einen gleichen Geſicht (er hat immer das gleiche Geſicht, ſagen wir jetzt noch dialectiſch).

Es erübrigt noch der letzte „Niederlandismus“: Permutare te potes, sed non meliorare (lib. 3, c. 27). Du kannſt dich verändern, aber nicht verbeſſern“, nicht wahr? Spitzen S. 94 und Bekker S. 93 denken da an ein holländiſches Sprüchwort. Allein, das holländiſche Sprüchwort iſt nur mit dem Substantivum abstractum und in anderer Conſtruction gebräuchlich. „Alle verandering is geene verbetering“. Zudem ſagt auch der Däne: „Megen forandring, liden forbedring“ (vgl. Wander, Sprichwörterlexicon IV, 1528). Hat der Autor der Imitatio an dieſes Sprüchwort gedacht? Ich weiß es nicht. Sollte er aber auch daran

gedacht haben, wie Spitzen und Bekker wollen, so muß er noch kein Holländer sein. Als ich dies Sprüchwort vor Jahren hörte, gebrauchte ich es einige Male in den Predigten. Und wie gesagt, bin ich kein Holländer.

Das sind also die vorgeblichen Niederlandismen der Imitatio, im ganzen 28, und kein Einziger von ihnen besteht die Probe. Und auf Grund derselben soll man annehmen, der Autor der Imitatio sei ein Niederländer gewesen, oder er habe dort wenigstens den größten Theil seines Lebens zugebracht? Wenn selbst wirklich der eine oder andere unverfälschte und sichere niederdeutsche Idiotismus in der Imitatio einmal aufgefunden würde, müßte man mit dem Urtheile zurückhalten, weil man nicht wüßte, inwieweit der Verkehr mit Ausländern da und dort auf die Sprache des Autors Einfluß hatte. Aber so gehört der Nachweis zu den traurigen Erscheinungen der Zeit, in der man so oft ohne die nöthigen Vorkenntnisse und mit der größten Leichtigkeit schwierige Probleme zu lösen versucht, „spielend", wie Hirsche von sich selber gesteht. Daß man solchen Erzeugnissen in Belgien, Holland oder Italien (so speciell Lolli in Gli studi in Italia an. VI. vol. II. fasc. I) Beifall zollt, nimmt mich nicht Wunder; in der Regel kennt man dort nicht mittelhochdeutsch. Unbegreiflich ist es aber, wie Funk in Tübingen unter Bezugnahme auf Malou's und Spitzen's Zusammenstellung behaupten konnte, die unlateinischen Ausdrücke der Imitatio beruhten auf der alten niederländischen Sprache und demgemäß stellten sich die Niederlande als die Heimath der Schrift dar (Görres-Jahrbuch II, 486). Es fehlt nur noch, daß einer dem Bekker nachschreibe, obige Phrasen seien nicht bloß Niederlandismen, sondern ausschließlich Niederlandismen des 15. Jahrhs., und es wird nicht lange anstehen, daß einer dem ganzen Beweis die Krone aufsetzt mit dem Schlusse: Also ist Thomas a Kempis der Verfasser der Imitatio.

2. Die Punctation des Autographes von Thomas a Kempis. Karl Hirsche fand in dem Thomas-Autograph vom Jahre 1441 eine eigenthümliche „Interpunction" vor. „So viele Hss. des Mittelalters oder Copien aus solchen Hss. ich auch durchgesehen habe", schreibt er, „ist sie mir nur selten begegnet. Ich fand sie nur in sämmtlichen übrigen Werken des Thomas, so weit

ſie, von ſeiner eigenen Hand geſchrieben, noch vorhanden ſind" und in einigen andern Manuſcripten (Prol. I, 89). Das „Interpunctionsſyſtem" des Thomas-Autographs „weiſt überall, wo es ſonſt vorkommt, auf den Kreis der fratres communis vitae (aus dem Ende des 14. Jahrh. und nachher) zurück" (S. 92. 122); allein es iſt auch in dieſem Kreiſe „nicht das allgemein angewandte". Jenes „Interpunctionsſyſtem" war im Mittelalter überhaupt ſelten „und wohl nur in der Brüderſchaft des gemeinſamen Lebens gebraucht" (l. c. S. 92).

Hirſche nennt alſo einmal die Punctation des Thomas-Autographes Interpunction; er iſt der Meinung, ſie habe gewiſſermaßen denſelben Zweck gehabt, wie überhaupt die Interpunktion alter und neuer Zeit. Zweitens behauptet er, die Weiſe der Interpunction ſei verſchieden von der gewöhnlichen Interpunction, und er wundert ſich, daß ſie den Paläographen bis jetzt unbekannt geblieben iſt (Prol. I, 90). Drittens behauptet er, ſie weiſe „überall", wo ſie vorkomme, auf den Kreis der Brüder des gemeinſchaftlichen Lebens hin. Und welche Bürgſchaft gibt Hirſche für dieſen letzten Punkt? Hat er die Hſſ. des Mittelalters außerhalb des Kreiſes der Brüder des gemeinſchaftlichen Lebens alle durchgenommen? Hat er ähnliche Bücher der übrigen Ordensgeſellſchaften durchſtudirt? Gott bewahre! Hirſche ſelbſt ſagt eine Seite früher: „Wie weit die dem Autograph eigenthümliche Interpunction auch ſonſt noch in den Hſſ. des Mittelalters verbreitet ſei, kann ich auf dem gegenwärtigen Standpuncte meiner Studien zwar noch nicht mit völliger Beſtimmtheit ſagen; jedoch erſcheint es mir als eine höchſt bedeutſame Thatſache, daß ich dieſes Interpunctionsſyſtem bisher nur in ſolchen Hſſ. angetroffen habe, welche ſich auf die Verbindung der fratres communis vitae zurückführen laſſen" (S. 91). Faſſen wir Hirſche's Ausführungen in einen Syllogismus — eine gar nützliche Erfindung! — zuſammen, ſo lautet er mit Hirſche's aufgefundenem Interpunctionsſyſtem: Das Thomas-Autograph und mehrere andere Schriften innerhalb des Kreiſes der fratres vitae communis haben ein eigenthümliches Interpunctionsſyſtem: Atqui, ob dieſes Interpunctionsſyſtem auch außerhalb jenes Kreiſes vorkomme, kann nicht mit völliger Beſtimmtheit geſagt werden: Alſo weiſt es überall, wo es ſonſt vorkommt, auf den Kreis der fratres vitae communis zurück. So denkt man in den Tiefen der Wiſſenſchaften!

Worin besteht aber dieses Interpunctionssystem? „Am befremdetsten tritt uns in der Interpunction der Hakenpunct entgegen“ (S. 95). Hakenpunct? Wer hat dieses Wort jemals gehört? Thut nichts. Plato und Aristoteles haben sich für ihre philosophischen Begriffe die Ausdrücke geschaffen; wer wird es dem Entdecker jenes Zeichens, von dem vorher Niemand etwas gewußt hat, verwehren, demselben den geeigneten Namen beizulegen? Und daß dieser Name geeignet und zutreffend gewählt sei, beweist die Geschichte. Der „Hakenpunct“ hat nämlich schon seine Geschichte. Seit 10 Jahren wurde er in die meisten Sprachen eingebürgert. Der Italiener schwärmt für den „Hakenpunct“: „Inoltre nel sistema di puntazione usato dall' autografo, troviamo un segno finora proprio esclusivamente degli scritti di Windesheim, voglio dire l' hakenpunct“ (Lolli, l. c.) Auch mit der französischen Sprache kam er in Berührung: „on trouve un autre signe, une espèce de point-crochet (Hakenpunct)“ (Bekker l. c. p. 235). Der Holländer widmet demselben auch einen Abschnitt mit der Ueberschrift: Het „haakpunt“ (Spitzen l. c. Register und S. 158). Bei den Deutschen versteht sich dies von selbst, und ich zweifle nicht, daß der Name auch in England genannt wurde. Nur über die Pyrenäen ist sein Ruf noch nicht gedrungen. Kurz, Hirsche's „Hakenpunct“ hat sein Glück gemacht und Hirsche's eigene Berühmtheit knüpft sich an seinen Hakenpunct.

Und wie sieht denn dieses seltsame Ding aus und was bedeutet es? Es hat folgende Form ؞. Die Frage nach der Bedeutung setzt jedoch eine Auseinanderlegung des ganzen Interpunctionssystems im Thomas-Autograph voraus. Nach Hirsche sind die Interpunctionszeichen alldort nicht grammatische Satzzeichen im Sinne der modernen Interpunction, sondern „rhetorische Pausenzeichen“. Wo ist der Beweis? Hirsche blieb ihn schuldig, und die modernen Kempisten glaubten ihm auf's Wort.

Ausrufungszeichen finde man nicht im Thomas-Autograph. Könnte mir aber Hirsche sagen, wie alt überhaupt das Ausrufungszeichen ist?

Das Fragezeichen sei zugleich Betonungs- (wie bei uns) und „Pausenzeichen“. Der Punct vor einem nächstfolgenden kleinen Anfangsbuchstaben bedeute unser Komma und zugleich die kürzeste Pause. „Das Kolon (:) bedeutet eine etwas größere Pause. Der

„Hakenpunct“ eine noch größere, ein Punct mit nachfolgendem großen Anfangsbuchſtaben die größeſte“ (S. 14). Und wie beweist all Dies Hirſche? Er behauptet es, und in Bezug auf den „Hakenpunct“ ſagt er ausdrücklich: „da dieſes Zeichen ohne alle Analogie daſteht, ſo iſt die Geltung desſelben am ſchwierigſten zu beſtimmen. Ich halte (aber) dafür, daß er eine der längſten Pauſen bezeichnet“ (S. 95). Auch dies glaubte man ihm auf's Wort, und man erkannte nicht, daß Hirſche's Ausführungen S. 96 ff. auf reinem Subjectivismus beruhten und das Ganze ein Phantaſieſtückchen ſei.

Laſſen wir nun dies für jetzt bei Seite und gehen wir zuerſt auf die wirkliche Darlegung jener Punctation über. Die Conſequenzen, die ſich aus dieſer ergeben, ſtürzen von ſelbſt Hirſche's künſtlich aufgebautes Syſtem ſammt den Conſequenzen um.

Ich ſtelle folgende Theſen auf:

1. Die Punctation des Thomas-Autographes iſt identiſch mit der Punctation, wie ſie längſt vor Thomas a Kempis in Büchern der Mönchsorden, der Carthäuſer, der Dominikaner, der Chorherren ꝛc. eingeführt war.

2. Sie war lediglich ein Zeichen für den Vorleſer in der Kirche, im Chore, im Kapitel und im Refectorium, wie er die Stimme beim Geſange, oder, liturgiſch geſprochen, bei der Leſung der Lectionen, der hl. Schrift, des Martyrologiums, der Regel, der Conſtitutionen, der Viten u. ſ. w. und beim Geſange der Pſalmen und Orationen regeln ſolle.

3. Die Punctation des Thomas-Autographes hatte nicht den Zweck, rhetoriſche Pauſenzeichen anzugeben, ſondern wie in Nr. 2 die Modulation der Stimme beim Vorleſen zu bezeichnen.

4. Dieſe Punctation war nicht urſprünglich in der Imitatio, ſondern ſie wurde erſt nachträglich hineingetragen.

5. Die Punctation des Thomas-Autographes macht es höchſt zweifelhaft, daß Thomas der Verfaſſer der Imitatio ſei.

Die erſte Theſe iſt bald erledigt. Die Kempiſten mögen bloß die alten Hſſ. anſehen. In Bezug auf die Ciſtercienſer hat dies bereits im J. 1878 Guignard in dem vortrefflichen Werke: Les monuments primitifs de la règle Cistercienne kurz nachgewieſen und die richtigen termini technici angewendet: la flexe (˙), le mètre (:) et le point (.) p. II, note 1. Dort hätten die Kempiſten auch die ganze Regel des hl. Benedikt und das Martyrologium

mit denſelben Zeichen punctirt ſehen können. In Paris und außerhalb Paris trifft man in den Bibliotheken Hſſ. aus Ciſtercienſer-, Carthäuſer-, Auguſtiner- und Dominikaner-Bibliotheken an, die dieſelbe Punctation aufweiſen, ſei es bei Miſſalen, oder Chorbrevieren (nicht Handbreviere), oder bei zum Vorleſen beſtimmten Bibeln. Die Carthäuſer punctirten ihre Breviere noch ſo im 17. Jahrh. — mir liegt eines vom J. 1642 vor. Hirſche ſelbſt mußte kürzlich geſtehen, daß das von ihm „aufgefundene Interpunctionsſyſtem" in einem viel weiteren Umfange, als er anfangs glaubte, in der Literatur des Mittelalters angewandt ſei (Prol. II, LIII). Aber bei ſeiner abſoluten Unfähigkeit über derlei Dinge zu urtheilen, gieng auch dieſe neue Entdeckung ſpurlos an ihm vorüber, und es befiel ihn nicht einmal ein Zweifel an der Richtigkeit ſeines vor 10 Jahren aufgeführten Pauſenſyſtems. Etwas näher kam P. Gietmann; er fand dieſe Punctation „in einem alten Pſalterium und (was beſonders bezeichnend iſt) in Orationen und Poſtcommunionen, nicht aber in den nie geſungenen Secretis des Miſſale" (Stimmen aus Maria Laach 1882, S. 255 Anm.).

Die zweite Theſe iſt als Grundlage wohl die wichtigſte. Zum Nachweiſe bediene ich mich vorzüglich einer Hſ., die für die Kenntniß des mittelalterlichen, in Frage ſtehenden Punctationsſyſtems einen ausgezeichneten, wenn nicht den erſten Platz einnimmt, und helles Licht auf alle wie das Thomas-Autograph punctirten Hſſ. wirft. Es iſt der berühmte Originalcodex der geſammten Liturgie des Dominikanerordens, der vom General Humbert redigirt und 1256 vollendet wurde, einſt im Kloſter St. Jacob in Paris zum Copiren für die einzelnen Ordensprovinzen als Muſtercodex auflag, und ſich bis heute im Beſitze des Ordens befand. Er enthält 500 beſchriebene Folioblätter ohne das Titelblatt und 3 nicht beſchriebene Blätter. Das Format iſt 48 Centimeter in der Länge, und 32½ in der Breite. Für dieſe ausgezeichnet conſervirte Hſ. lag in mancher Beziehung als Vorbild der Liber Cistercii vor, der ſich gegenwärtig unter n. 82, leider in defectem Zuſtande, auf der Bibliothek zu Dijon befindet (185 Fol., Format = dem angegebenen). Beide Hſſ. ſind vorzüglich geſchrieben, beide wurden der Typus für die Ordensſchrift. Jene der Ciſtercienſer wurde es für die nüchterne aber ſchöne Ciſtercienſerſchrift des Anfangs des 13. Jahrh., wie ſie die Hſſ. z. B. aus dem Kloſter Alcobaça in Liſſabon, aus

Clairvaux in Troyes und Montpellier, aus Citeaux in Dijon, aus Dunes in Brüges heute noch aufweiſen (ein Facſimile des Titelblattes des Liber Cistercii im verjüngten Maßſtabe bei Guignard l. c.). Jene der Dominikaner wurde der Typus der Dominikanerſchrift der erſten Zeit, und aus ihr erklärt ſich beiſpielsweiſe die Eigenthümlichkeit vieler ſcholaſtiſcher Hſſ. aus Dominikanerklöſtern, die auch meinem Freunde P. Ehrle S. J. auffiel, den Haupttitel und die Ueberſchrift der einzelnen Blätter abwechſelnd mit je einem rothen und blauen Buchſtaben zu malen. Die Beſchreibung der Hſ. ſehe man bei Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I, 143, wo als Jahr der Vollendung falſch 1254 angegeben wird.

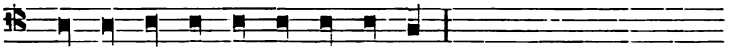
Das Punctationsſyſtem des Thomas-Autographes findet ſich im letztgenannten Codex bei Dem, aber auch nur bei Dem, was im Lections-, oder Orationen-, oder Pſalmentone geſungen wurde und im Orden noch geſungen wird; was aber nicht alſo geſungen wurde, das hat die gewöhnliche Interpunction. So findet ſich im Codex z. B. ein doppeltes Miſſale, eines für die geſungenen Meſſen (Missale conventus), und da wird obige Punctation angewendet; und eines für den gewöhnlichen Gebrauch (Missale altaris), und da iſt bei denſelben Orationen ꝛc. nur die gewöhnliche Interpunction, die man auch bei den Secreten für geſungene Meſſen, weil ſie eben ſtill gebetet werden, antrifft. Es befindet ſich darin ein doppeltes Stundengebet, eines für den Chor beſtimmt, und das hat bei den betreffenden Stücken die Punctation des Thomas-Autographes; und eines für den Handgebrauch, das eigentliche Breviarium, das wieder nur die einfache Interpunction ſelbſt bei jenen Stücken, die für den Chor punctirt ſind, z. B. den Lectionen, beſitzt.

Gehen wir nach dieſer Vorbemerkung auf die Punctation ſelbſt ein, und zwar vor Allem auf jene der Lectionen, denn nur dieſe kommen bei dieſer Frage eigentlich in Betracht. Der Lectionston ward angewendet beim Leſen der Regel, der Conſtitutionen, des Martyrologiums, der hl. Schrift und alles Desjenigen, was im Refectorium oder überhaupt vor den Brüdern vorgeleſen wurde, ſo z. B. ſelbſt der Ankündigung, welches Officium die einzelnen Brüder die Woche hindurch im Convente und in der Kirche verrichten müſſen, wie es noch heuzutage in manchen Provinzen des Dominikanerordens der Brauch iſt.

Vier Bezeichnungen kamen bei den Lectionen in Betracht, die flexa, die mediatio oder das metron, die interrogatio und die finale oder der Schluß. In unſerm Codex wird die Bezeichnung alſo eingeleitet:

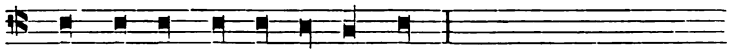
Modus legendi lectiones in iis que infra ponuntur et in similibus, d. h. alles Desjenigen, was im Lectionstone geſungen wurde.

Flexa.



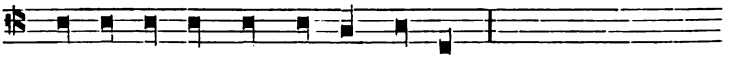
Ec-ce e-go ve-ni-o ci-to.

Mediatio.

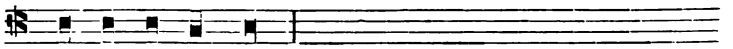


et merces me-a mecum est.

Fines versuum.

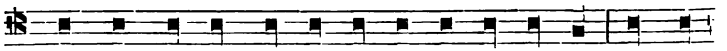


Ni-hil enim sunt di-es me-i.

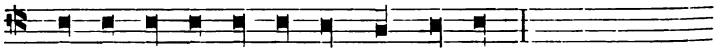


Conver-sa-tus est.

Interrogatio.

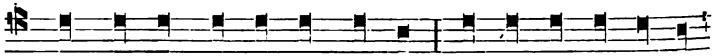


Quid est ho-mo qui-a mag-ni-fi-cas e-um: aut quid

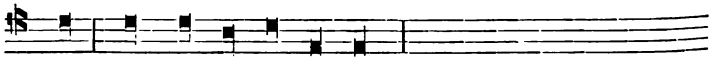


ap-po-nis er-ga eum cor tuum?

Finis lectionum.



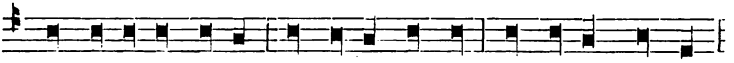
Hec di-cit do-mi-nus de-us: con-ver-ti-mi-ni ad



me: et sal-vi e-ri-tis.

Das ist die Regulirung des Lectionstones nicht bloß im Dominikanerorden, sondern im Großen und Ganzen der regulirten Chorherren[1]), von denen der Dominikanerorden nur eine Abzweigung war. Bei der flexa, Hirsche's „Hakenpunct", senkt sich die Stimme eine kleine Terz, und die Senkung ist auch beim Zeichen der flexa ausgedrückt, welches Zeichen ja nichts als eine Neume ist. Bei der mediatio senkt sich die Stimme ebenfalls, aber sie durchläuft die zwei Töne bis zur Terz, wie oben: fa, mi,re, und geht dann zur Dominante (fa), d. i. also eine kleine Terz, wieder zurück. Auch dies wurde im Zeichen dafür ausgedrückt, indem der obere der zwei Puncte, manchmal auch beide, bald ein Häkchen, bald ein Strichlein nach oben gezogen erhielt, was in dieser Form eine alte Neume ist. Auch im Thomas-Autograph in Brüssel ist dies der Fall, und noch deutlicher in der Wolfenbüttlerhs. 509 Helmst. Fond. Bei der Frage wird die Stimme fast so wie bei der mediatio modulirt, was die Leser wegen einer spätern Bemerkung beachten wollen, nur durchläuft sie beim Zurückkehren zur Dominante auch noch den Zwischenton, nämlich mi. Die finale macht keine Schwierigkeit; von der Dominante fa steigt man die kleine Terz herunter und schließt mit der Quint des Zwischentones mi. Bei einsilbigen Wörtern schließt man in mi ohne die Quint.

Die Cistercienser hatten, wie gesagt, dieselbe Punctation und Bedeutung derselben; allein die Modulation war verschieden. Als Dominante nahmen sie la, und deßhalb bei der flexa die große Terz; in Folge dessen war auch die mediatio verändert, und sie schlossen dann in der Quart von sol. Sie stellten folgendes Schema auf[2]):



Sic fa-ci-es flexam: sic vero metron: sic autem punctum.

[1]) Nur die Finale unterlag eigentlich mehrfachen Aenderungen bei den verschiedenen Zweigen und Körperschaften der regulierten Chorherren. Doch kommt es hier nicht darauf an, wie man bei obigen Zeichen die Stimme da und dort modulirt, sondern daß man sie modulirt habe.

[2]) Ueber den Cistercienserges ang s. Us des Cisterciens réformés. Toulouse (1875) p. 508 ff. Sowohl daraus als aus dem: Missale Cisterciense. Excudebant Fratres Abbatiae Westmallensis Ord. Cist. in Belgio. 1850. 1877, erhellt, daß die Cistercienser das Punctationssystem bis in die neueste Zeit bewahrt haben.

Die Carthäuſer hatten die flexa wie die Dominikaner und Auguſtiner, ebenſo auch die mediatio, nur daß ſie (ut war die Dominante) das si durch b moll erniedrigten; bei der finale aber nach der Terz in das b moll hinaufſtiegen und dann mit der Quart endigten, wie im Römiſchen beim geſungenen Confiteor in der Pontificalmeſſe[1]).

Wo wurden aber dieſe Zeichen, reſp. die durch ſie angezeigte Modulation der Stimme angebracht? Gab es hiefür keine Regeln? Hing dies nur von der Willkür der Punctatoren ab? Gewiß nicht; im Gegentheile hielten dieſe ſich an beſtimmte Regeln, und ich ſtelle im Folgenden jene zuſammen, die im Dominikanerorden und überhaupt in jenem der regulirten Chorherren in Anwendung waren[2]).

Die allgemeinſte Regel war, nur nach jenen Satztheilen ein Zeichen zu ſetzen, die ein verbum beſitzen, oder wo es gedacht

[1]) Es genügt, nur dieſer Orden Erwähnung zu thun. Sie repräſentiren das Monachale und Canonicale des Mittelalters. Für die Ciſtercienſer war die Quelle der Benediktinerorden. Doch war bei den Ciſtercienſern das Syſtem beſſer ausgebildet. — Hier ſei noch bemerkt, daß manchmal die mediatio oder die finale nur auf zwei oder drei Silben fiel. Da kürzte man die Modulation ab und nahm nur die letzten Noten derſelben. Dies geſchah in allen Orden.

[2]) Bei den Ciſtercienſern, und ſo weit ich urtheilen kann, auch bei den Karthäuſern waren die Regeln für die Punctation in einigen Puncten verſchieden. Das metron war auch bei den Ciſtercienſern das Hauptzeichen für die Modulation und Trennung der Sentenzen; aber trotzdem erſcheint die flexa an manchen Orten viel häufiger. Der Grund davon iſt, daß bei den Ciſtercienſern die flexa auch ſtatt des Punctes innerhalb der Sentenz angewendet wurde, obwohl nichtsdeſtoweniger auch dieſer nicht weniger oft vorkommt. So kam es, daß ſie beſonders bei Aufzählung auch bloßer Begriffe mehrere flexa unmittelbar nacheinander ſetzten, und daß bei ihnen gerade deßhalb die flexa auch vor dem Schlußpuncte nach dem metron ſtehen konnte. Niemals aber durften naturgemäß zwei metra unmittelbar auf einander folgen. — Der Dominikanerorden entnahm ſein Punctationsſyſtem den weiſſen Chorherren, denen er angehörte. Obige Regeln gelten dem Weſen nach auch heute noch im Dominikanerorden für den Lectionsgeſang, obwohl die Punctation leider längſt ſchon aufgegeben wurde. Die Nützlichkeit reſp. Nothwendigkeit der Punctation lernt man erſt kennen, wenn man aus nicht punctirten, modern interpunctirten Brevieren oder Lectionarien die Lectionen ſingen muß.

werden mußte, z. B. im Anfange der Regel des hl. Augustin: Ante omnia fratres charissimi diligatur deus: deinde proximus; quia ista praecepta sunt principaliter nobis data. Allein sehr häufig wichen die Punctatoren von dieser Regel in Bezug auf das metron, nicht in Bezug auf die flexa, ab, besonders bei einfachen Sätzen, um das metron, d. i. die mediatio anzubringen, wo man sonst keine Interpunction setzen möchte. Z. B. in unsern Constitutionen: Solus ebdomadarius tam in choro quam in processione; capa serica utatur. Oder: Fratres vero nostri: numerum missarum non admittant. Oder: In ferialibus quoque diebus; jacemus prostrati a Sanctus usque ad Agnus, u. s. w. Der Grund davon war, daß das metron, die mediatio im ganzen Punctationssystem die Hauptsache war, herübergenommen aus den Psalmen, in Bezug auf welche die Regel aufgestellt wurde: In medio versus metrum cum pausa servetur, non protrahendo vocem in pausa vel in fine versus (Const. dist. 1. c. 1). In die ganze Sentenz kam dadurch mehr Wohlklang, der sowohl durch die Modulation als durch die Pause, die eigentlich nur mit dem metron und dem Schlußpuncte verbunden ist, bedingt war. Die Folge war eine größere rhythmische Bewegung in der ganzen Sentenz. Allerdings gab es Sätze, wo ohne Zwang das metron nicht angebracht werden konnte. Hier mußte der gute Geschmack und das musikalische Gehör des Punctators entscheiden. Wie all Dies im Thomas-Autograph zutreffe, wird sich zeigen.

Es war in diesem Systeme nur Consequenz, wenn die Punctatoren die andere Regel befolgten, daß die mediatio immer dem Schlußpuncte vorhergehen müsse, nie aber die flexa, und daß letztere nie allein in einem Satze stehen dürfe. Kommt dies in liturgischen Büchern genannter Orden einmal vor, so ist es lediglich ein Versehen des Punctators. Der Grund davon ist dieser, daß, wie wir gesagt, eigentlich nur das metron die Sentenzen abtheilt, und mit ihm die Pause verbunden ist. Gäbe es nur kurze Sätze, so hätte man im obigen Systeme niemals die flexa für Sätze mit Schlußpunct eingeführt. Sie ist ein Nothbehelf für längere Sätze mit mehreren Satzgliedern, um dadurch mehr Modulation hineinzubringen. Kommt also ein Satz nur mit flexa und mediatio vor, so gilt die ausnahmslose Regel: zuerst die flexa mit ganz kurzer Pause, dann die mediatio, die auch in der Modulation vor der flexa ausge-

zeichnet ist und die eigentliche, wenngleich kurze Pause hat, dann die finale. Es ist dieselbe Regel, die im Dominikanerorden für die längern Psalmverse heute noch gilt, zuerst die flexa (was im römischen Psalmengesange nicht mehr der Fall ist), dann das metron, endlich die finale[1]). Wie treu sich das Thomas-Autograph daran hielt, werden wir sehen.

Nur in einem Falle hatte die flexa das Vorrecht vor der mediatio, nämlich in einem Fragesatze. Häufig vermied man in Fragesätzen die Anwendung eines Zeichens. Wurde aber eines angewendet, so durfte der finale nur die flexa vorhergehen. Ein Hauptgrund davon liegt darin, daß, wie wir oben gesehen haben, mediatio und Frage in der Modulation sich fast ganz ähneln; dies hätte gegen den Wohlklang verstoßen, und man wendete deßhalb die flexa an. Und hatte eine Frage mehrere Glieder, so daß man mehrere Male ein Zeichen anwenden mußte, so kam doch die flexa immer unmittelbar vor dem Schlusse zu stehen. Das Thomas-Autograph wird uns nichts Anderes aufweisen. Auch die Cistercienser und Karthäuser befolgten diese Regel.

Die flexa war in der That ein „Hakenpunct". Sie durfte nie bei einsilbigen Wörtern und bei Indeclinabilien gemacht werden; diese erleiden nämlich keinen Fall. Eben deßhalb lautete für sie auch die finale anders. Siehe oben das Beispiel. Keine Schwierigkeit aber machte es, die mediatio bei ihnen anzuwenden, denn die letzte Silbe des indeclinabile oder das einsilbige Wort kam

[1]) Der Leser sieht nun, wie rein aus der Luft gegriffen Hirsche's Behauptung ist: der „Hakenpunct", d. i. die flexa, bedeute nach dem Schlußpunct die größte Pause. Aber wie kam er nur dazu? Abgesehen davon, daß er vom ganzen System keinen Begriff hatte, sah er, daß die flexa eine ganz fremdartige, von ihm niemals gesehene Form habe. Das metron aber, weil ähnlich unserm Kolon, hatte für ihn nichts Auffälliges, es begegnete ihm ja überall unzählige Male. Was anders nun schließen, als daß der „Hakenpunct" das außerordentlichste, schwerwiegendste Zeichen der Welt sei und eine längere Pause als das Metron bedeute. Wie ihm, so ergieng es allen Kempisten. Daher die Lobreden auf ein Zeichen, das im ganzen Punctationssystem nur eine untergeordnete Bedeutung hat. Auch hier zeigt es sich wieder, daß man das Mittelalter zu wenig kennt. Daß die weitläufigen Nutzanwendungen Hirsche's aus seinem Zeichen im ersten und zweiten Bande ebenso falsch sind, ergibt sich nun von selbst.

die Terz zurück in die Dominante zu ſtehen, und bei der Frage wurde es von mi nach fa, oder si nach ut gezogen. Der Grund, warum ſie keinen Fall erleiden, iſt: „quia acuunt extremam“. Ein Ciſtercienſer, der über den Accent ſchrieb, bemerkt dazu: „Parisiis et Andegavis, Burgis, Burdegalis, Ispalis, Aurelianis, Turonis et similia, licent sint indeclinabilia, non tamen acuunt extremam“, und er bringt dazu Notenbeiſpiele (Turin, Bibl. naz. I. V. 2 Bl. 46. 13. Jahrh.). Dieſe allgemein befolgte Regel werden wir ebenfalls beim Thomas-Autograph beſtätigt finden.

Das Beſte war, wenn eine Sentenz einfach nur durch die mediatio, oder durch die mediatio mit vorhergehender flexa getheilt werden konnte. Die rhythmiſche Modulation, worauf die Punctatoren vor allem ſahen, wurde dadurch am beſten bewahrt. Allein außer vielleicht den alten Orationen des Miſſale und Breviers (bis in das 15. Jahrh. hinein) war ja kein Leſeſtück für die Punctation von vorneherein berechnet. Was z. B. die Lectionen betrifft, ſo ſind ſie genommen aus der hl. Schrift, aus den hl. Vätern und Kirchenſchriftſtellern, und aus den Viten und Legenden der Heiligen. Daß die hl. Väter und Kirchenſchriftſteller (bei der hl. Schrift verſteht es ſich doch von ſelbſt) bei Abfaſſung ihrer Homilien oder Tractate nicht obige Punctation im Auge hatten, wird wohl jeder zugeben. Glaubt es einer nicht, ſo werde ich es ihm beweiſen. Mit den Viten und Legenden verhält es ſich ebenſo. Theilweiſe ſind ſie den Vätern entnommen, theilweiſe wurden ſie von Spätern verfaßt. Aber ſie wurden urſprünglich nicht für die Punctation berechnet, ſondern in der einfachen Abſicht verfaßt, das Leben der Heiligen bekannt zu machen. Für das Brevier machte man aus den größern Viten einen Auszug, arrangirte ihn für die Lectionen und punctirte dann dieſe. Mit Sicherheit läßt ſich dies aus unſerm Codex nachweiſen, denn meiſt iſt auch angegeben, aus welcher Vita die Lectionen entnommen ſind. Dieſes Verfahren wurde ſelbſt dort eingehalten, wo eine ganze Vita in den Codex aufgenommen wurde, z. B. jene des heil. Dominicus, von Humbert verfaßt. Aber ſie war urſprünglich nicht punctirt; ſie iſt ja dem Weſen nach keine andere als die des Conſtantin von Orvieto, Humbert hat ſie nur da und dort erweitert. Allein die Legende des Conſtantin war nicht punctirt, denn damals war im Orden das Punctationsſyſtem noch nicht eingeführt. Und Humbert ſelbſt hat

nicht ſeine Vita punctirt, das thaten die Punctatoren. In Bezug auf die Conſtitutionen verhält es ſich ebenſo. Die urſprünglichen vom Jahre 1228 (noch im Beſitze des Ordens) tragen keine Punctation. Auch die Umarbeitung durch Raymund von Peñafort hatte keine, denn damals war obige Punctation im Orden noch nicht im Brauche.

Daraus entſprangen für die Punctatoren nicht ſelten Schwierigkeiten. Die Sentenzen waren oft zu lang und hatten zu viele Glieder. Mit der einfachen Theilung durch flexa und mediatio gieng es nicht an, denn durch das lange Anhalten in der Dominante wäre Monotonie entſtanden, was immer vermieden wurde. Sie halfen Dem ab. Einmal wurden mehrere flexae und mediationes in derſelben Sentenz angebracht, und der Punctator berechnete vom Schlußpuncte aus nach rückwärts die Punctation, ſo daß unmittelbar vorher die mediatio, dann die flexa, dann wieder die mediatio fiel, und ſo abwechſelnd fort. Es genüge ein Beiſpiel aus der Regel des hl. Auguſtin: Tamen si vestra toleratur infirmitas. ut hoc recipiatis quod posueritis: in uno tamen loco sub communibus custodibus habete quod ponitis: ita sane ut nullus sibi aliquid operetur: sed omnia opera vestra in unum fiant: majori studio et alacritate. quam si vobis singuli faceretis propria.

Dieſe Methode brachte ſelbſtverſtändlich nicht ſelten Irrungen mit ſich, ſo daß man das eine für das andere Zeichen ſetzte; da half man dann mit Raſuren nach.

Gute Punctatoren vermieden ſo viel wie möglich bei nicht zu langen Sentenzen, obwohl mit mehr denn drei Gliedern, mehr als eine flexa und eine mediatio zu ſetzen. Die zu raſche Aufeinanderfolge der Modulationen hätte eine langweilige Monotonie erzeugt, die ſie gerade vermeiden wollten. Bei ſehr langen Sentenzen aber konnten ſie nicht anders; aber auch da überſprangen ſie, wenn dieſelben ungefähr gleiche Theile bei gleichem Verhältniß zu einander hatten, nicht ſelten ein Glied. Es gab hiefür keine Regel, alles hieng vom guten Geſchmack und dem muſikaliſchen Gehör des Punctators ab. Nur ſollte der Sinn nicht verändert und der Rhythmus nicht geſtört werden. Wenn trotzdem wegen des beſtändigen Wechſels von flexa und mediatio der Eindruck auf den Zuhörer kein günſtiger war, da dieſer, weil die finale vermiſſend, nicht zur Ruhe kommen konnte,

so traf den Punctator weniger die Schuld. Das Schriftstück war eben nicht für die Punctation berechnet.

Die Punctatoren brachten ferner bei langen Sätzen, häufig auch bei kurzen, Ruhepuncte innerhalb der Sentenz an, bei denen jedoch der Vorleser keine längere Pause machen durfte, als zum einmaligen Athemschöpfen erfordert war.

Noch eine Regel befolgten die Punctatoren, daß sie nämlich bei Einführung eines Ausspruches, wo wir Kolon setzen, den Schlußpunct anwendeten, z. B.: Dixit Jesus discipulis suis. Et dixit illis. Nur selten gibt es hierin Unregelmäßigkeiten. Das Thomas-Autograph hielt sich auch an diese Regel[1]).

Welchen Schluß werden wir nun aus all Dem ziehen? Ich glaube, der Leser hat ihn bereits gezogen, daß nämlich die mehrerwähnten Zeichen den einen Zweck hatten, dem Vorleser den Fingerzeig zu geben, wie er dort, wo sie stehen, seine Stimme moduliren soll, daß also die Zeichen zuerst auf die Modulation, und dann erst auf die Pausen hinweisen, die naturgemäß mit derselben verbunden sind. Wenn sie nicht diesen Zweck hätten, wenn sie nur oratorische Pausenzeichen wären, warum banden sich dann die Punctatoren an obige Regeln, von denen die meisten sinnlos sind, wenn die Zeichen keinen andern Werth haben? Ich lasse gelten, daß man nicht an die Modulation der Stimme denken müsse, wenn man eine Sentenz durch das metron abgetheilt sieht. Aber gerade der fatale „Hakenpunct"! Wenn er nicht lediglich ein musikalisches Zeichen ist, warum banden sich dann die Punctatoren an die Regel, daß er nach Indeclinabilien und einsilbigen Wörtern nicht gesetzt werden dürfe? Warum hielten sie sich stricte daran, daß er in Fragesätzen das metron verdränge? Warum erscheint er in Sätzen mit Schlußpunct niemals allein? Rein unerklärbar, wenn er nichts denn ein

[1]) Aehnlich wie mit den Lectionen verhält es sich mit den Orationen, Capiteln und Psalmen. Ueberall dieselben Zeichen, nur daß bei ihnen andere Regeln für die Modulation der Stimme gelten. Die Evangelien bei der Messe und jene Episteln, die nicht im Lectionstone, sondern im Epistoltone gesungen werden mußten, machen eine Ausnahme, bestätigen aber die Regel. Es erscheint hier nur das Zeichen für die mediatio, die finale und das Fragezeichen, nicht aber jenes für die flexa, weil nämlich aus dem Schema des Evangelien- und Epistoltones die flexa ausgeschlossen war. Wurden dieselben im Breviere als Lectionen gesungen, so tritt alsogleich auch die flexa ein.

Pauſezeichen iſt. Iſt er nichts als dieſes, dann iſt er identiſch mit dem einfachen Punct innerhalb eines Satzes; denn eine größere Pauſe, als zum einmaligen Athemſchöpfen nöthig iſt, durfte man und darf man auch heute nicht nach einer flexa machen. Wozu aber dann noch die verſchiedenen Zeichen?

Wenn obige Zeichen nichts denn Pauſezeichen ſind, wozu dann die ängſtliche Berechnung gerade bei den Orden der regulirten Chorherren vom Schlußpuncte aus in Bezug auf die Abwechslung der mediatio und der flexa? Warum dieſe faſt mechaniſche Verfahrungsweiſe, die nur zu oft in Spielerei ausartete, wenn die Zeichen nur oratoriſche Pauſezeichen und deßhalb von den einzelnen Sentenzen bedingt ſind?

In all Dem gibt nur die Annahme Aufſchluß, daß die Zeichen, wie oben dargeſtellt, den Leſer auf die verſchiedenartige Modulation der Stimme aufmerkſam machen ſollen. So erſt begreift man auch, warum das Zeichen der flexa bei dem überall fehlt, was nicht recitativ geſungen wurde[1]). Während ſie z. B. bei jenen Lectionen überall angewendet wurde, die für den Chor geſchrieben waren, fehlt ſie bei denſelben Lectionen für den Privatgebrauch. Sie ſteht in den Orationen und Poſtcommunionen für die geſungene Meſſe, ſie fehlt aber dort bei den Secreten, ſie fehlt überhaupt überall dort, wo Etwas vom celebrirenden Prieſter ſtill gebetet wurde, z. B. beim Introitus, Graduale und Reſponſorium, beim Canon u. ſ. w. Man ließ allenfalls noch das metron als eine der ſonſt gebräuchlichen Interpunctionen ſtehen, nicht einmal jedoch die flexa[2]).

---

[1]) Ich ſage „recitativ" ſingen, z. B. die Lectionen, Orationen ꝛc., denn bei demjenigen, was wirklich eigentlich „geſungen" wurde, wie z. B. die Antiphonen, Hymnen ꝛc., fehlen natürlich, weil zwecklos, auch die Zeichen, wenigſtens immer die flexa. Auch dies iſt ein Beweis für die Theſe.

[2]) Hiemit habe ich auch auf die Frage Antwort gegeben, ob die Beſprechung des „Hakenpunctes", d. i. der flexa, in die paläographiſchen Werke hineingehöre, wie Hirſche will. Ich antworte mit Nein! Denn da ſie nur ein muſikaliſches Zeichen, und eigentlich nicht eine Interpunction iſt, gehört ſie in die paläographiſchen Werke ebenſowenig, als die Neumen und die Notenſchrift. Es hat die alten Paläographen, die das Zeichen kannten, wie z. B. Mabillon, und die neuern ein guter Genius geleitet, daß ſie den viel gefeierten „Hakenpunct" mit Stillſchweigen übergiengen.

Sollte nun noch ein Kempiſt, oder Hirſche ſelbſt, für die alte Anſicht eintreten, ſo bitte ich um den Beweis. Ich bin nicht ſo lammfromm, daß ich etwas ohne Beweis annehme. Ich habe ihnen meine Anſicht erwieſen, mögen ſie nun die ihrige erweiſen. Alſo, afferantur codices!

Somit iſt Hirſche's Syſtem weit von den Tiefen der Wiſſenſchaften, aus denen es hervorgeſucht zu haben er vorgibt, an ſeichter Oberflächlichkeit geſtrandet. Seine Unfähigkeit, in ſolchen Fragen mitzuſprechen, hat er, eine wahre Schickſals-Tücke, am drittletzten Blatte ſeines eben erſchienenen 2. Bandes beſiegelt, wo er ſagt: „Weitere Unterſuchungen über das auffälligſte Interpunctionszeichen der Imitatio (⁝) ... haben mich zu der Ueberzeugung geführt, daß dasſelbe urſprünglich ... den ſogenannten Neumen angehört und aus einem Zeichen für den Sänger zu einem Zeichen für den Leſer geworden iſt“ (S. 539). Alſo zu einiger Einſicht iſt er endlich gekommen; Hirſche weiß, daß dieſes Zeichen einmal eine Neume war. Aber ſeit wann wurde es denn ein Zeichen für den Leſer? Natürlich ſeit Thomas a Kempis! Und wie beweist er es? Mit ſeiner Unwiſſenheit; denn bis zur Stunde weiß er nicht, wozu die flexa gebraucht wurde, was überhaupt das ganze Punctationsſyſtem bedeute. Und jede neue Entdeckung, die er hierin macht, führt ihn nur zu neuen Niederlagen. Er ſagt, er habe das Zeichen nunmehr außer in 2 Hſſ. auch in gedruckten Brevieren der Windesheim., der Benedikt. und Ciſterc. gefunden. Alſo in gedruckten Brevieren[1])? Was beweist dies? Das erfahren wir aus Prol. I, XVI, wohin er auch a. a. O. hinweiſt. Dort ſagt er, er habe ein Karthäuſer-Brevier vom J. 1643 mit derſelben Interpunction angetroffen. „Daß die Interpunction aber gerade in einer Schrift des Karthäuſerordens ſich findet, erklärt ſich aus den Beziehungen der Karthäuſer zu den Brüdern des gemeinſamen Lebens und durch dieſe zu Thomas“. Die Karthäuſer nahmen alſo die Punctation

Und hoffentlich verläßt die Paläographen dieſer gute Genius auch in Zukunft nicht.

[1]) Hirſche meinte auch, wie es ſcheint, dieſe gedruckten Breviere könnten doch nur zum Privatgebete gebraucht worden ſein, während das Richtige iſt, daß ſie beſonders ſeit Erfindung der Buchdruckerei ſo eingerichtet wurden, daß man ſie auch für den Chor gebrauchen konnte.

von Thomas und den Brüdern des gemeinsamen Lebens an[1])! Denselben Schluß zieht er stillschweigend — der Zusammenhang ergibt es — in Bezug auf die Benediktiner und Cistercienser!

Die dritte These wird nun bald erledigt sein. Wir haben nur zu sehen, ob das Thomas-Autograph nach obigen Regeln punctirt worden ist. Ist dies der Fall, dann ergibt sich von selbst, daß es im Lectionstone der Dominikaner resp. der Augustiner gesungen wurde. Ich citire nach Hirsche's Ausgabe, die er 1874 „accuratissime" nach dem Thomas-Autograph mit den betreffenden Zeichen veranstaltet hat. Die Zahlen beziehen sich auf Seite und Zeile der Ausgabe.

Die erste allgemeine Regel wurde auch im Thomas-Autograph eingehalten. Es bedarf nur eines Hinweises auf jede Seite der Ausgabe. Allein, wie alle Punctatoren, so machte auch er um des Metrons willen häufig Ausnahmen, und es zeigt sich so deutlich, wie in der ganzen Punctation dieses als das vorzüglichste galt. Er wendete es, des Wohlklanges willen, in ganz kurzen Sätzen an, wo strenge genommen eine Interpunction ausgeschlossen wäre. Z. B. 24, 17: Nam haec exterior consolatio ⁝ interioris et divinae consolationis non modicum detrimentum est. 104, 47: ex omnibus ergo caris ⁝ sit Jesus solus dilectus specialis. 112, 9: nam omnes deliciae mundanae ⁝ aut vanae sunt aut turpes. Vgl. noch unter anderm: 9, 8; 17, 8; 110, 93; 213, 12; 232, 16—19; 282, 62; 343, 64 u. s. w.

Wir wundern uns deßhalb nicht, wenn wir im Thomas-Autographe auch die andere Regel befolgt sehen, daß nämlich dem Schlußpuncte nur die mediatio unmittelbar vorhergehen dürfe. In der ganzen Imitatio passirte dem Punctator nur einmal das Versehen, daß er die flexa dafür setzte, nämlich 293, 66. Auch hier hat Hirsche verrathen, daß er das Punctationssystem nicht versteht. Weil er nämlich die innere Bedeutung desselben nicht erkannte, und in Folge seiner Lieblingsneigung für den „Hakenpunct", d. i. die flexa, fiel es ihm gar nicht auf, daß er an vielen Orten die flexa gesetzt hatte, wo die mediatio gehört, und wo sie das Thomas-Autograph in der That besitzt. So 23, 1; 47, 46; 48, 78;

[1]) Dies ist eine neue Blöße Hirsche's. Er erkannte nicht, daß das Punctationssystem der Karthäuser von jenem des Thomas-Autographes in manchen Punkten verschieden ist.

152, 44; 163, 22; 199, 4; 213, 16; 215. 56; 228, 30; 291, 10; 304, 17; 324, 7; 345, 100; 354, 24, und vielleicht noch anderswo. An manchen dieſer Stellen hat das Autograph flexa und mediatio, Hirſche aber nur flexa. Es iſt dies nicht ein bloßes Verſehen Hirſche's, denn z. B. 345, 100 punctirt er Prol. I, 67 ebenſo falſch. An einer oben nicht aufgeführten Stelle zeigt ſich dies noch deutlicher. Ein Blatt des Thomas-Autographes wurde durch zwei andere aus dem 16. Jahrh. erſetzt, worin eine ſchlechte Interpunction ſich findet. Lib. 3, c. 45 (244, 48 ff.) heißt es: Veritas es, quae non fallis, nec falli potes. Nur Interpunction, nicht Punctation. Hirſche wollte als der Berufenſte die urſprüngliche Punctation wieder einführen, und ſetzte natürlich ſeine Entdeckung, den „Hakenpunct" nach ‚fallis', d. i. vor dem Schlußpunct!

Niemals wich das Thomas-Autograph von der Regel ab, daß vor dem Fragezeichen nicht die mediatio, ſondern die flexa ſein dürfe. Man vgl. z. B. 4, 16; 6, 1. 2. 8; 9, 10 u. ſ. w. Selbſt Hirſche paſſirte nur einmal, habe ich gut geſehen, das Malheur, ſeinen „Hakenpunct" durch die mediatio zu verdrängen, nämlich 149, 63. — Das Thomas-Autograph iſt hierin ſo treu, daß es auch bei größern Frageſätzen, wo es die mediatio ebenfalls anbrachte, die flexa doch immer unmittelbar vor dem Fragezeichen ſetzt, z. B. 168, 35; 207, 16.

Nie hat das Thomas-Autograph nach einem einſilbigen Worte die flexa, auch nicht dort, wo jemand, der das Syſtem nicht kennt, ſie erwarten möchte, z. B. 55, 10; 73, 109; 113, 38; 145, 82 (Amem te plus quam me, nec me nisi propter te, et omnes in te qui vere amant te? sicut jubet lex amoris lucens ex te), beſonders wenn man ſolche Stellen vergleicht mit 6, 13; 18, 1 u. ſ. w. Auch unterläßt das Autograph in der längern Frage die Punctation, wenn das Vorderglied, wo die flexa hingehörte, mit einem einſilbigen Wort abſchließt. Die flexa durfte Thomas nicht ſetzen, aber ebenſowenig die mediatio, die unmittelbar vor dem Fragezeichen nicht ſtehen darf. Man vgl. z. B. 364, 17. Hirſche hat nach einſilbigen Wörtern zweimal die flexa; 149, 52; 159, 12.

Die einfache ungezwungene Theilung der Sentenz durch flexa und mediatio oder nur durch letztere iſt im Thomas-Autograph auf jeder Seite das eine oder andere Mal zu finden. Hatten die

Sätze mehrere Glieder, so wird auch im Thomas-Autograph die abwechselnde Punctation angewendet, und zwar nach der Regel der Dominikaner und regulirten Chorherren von rückwärts berechnet, so daß die mediatio immer vor dem Schlußpuncte zu stehen kam. Man vgl. z. B. 39, 30; 42, 22; 43, 37; 45, 4; 70, 16; 186, 3; 192, 37; 328 u. s. w. Ueberall finden sich Beispiele dafür; denn in der Imitatio gibt es nicht wenige langathmige Sätze, und das vierte Buch ist deßhalb in manchen Capiteln geradezu ermüdend. Bei dieser Gelegenheit passirten aber dem Punctator Thomas die meisten Versehen. Einige Male setzte er zwei flexae nacheinander, andere Male zwei mediationes. Letztere finden sich: 43, 43; 59, 12; 66, 68; 67, 95; 116, 40; 187, 37; 188, 58; 234, 45[1]). Hirsche vermehrte sie noch um viele: 65, 43; 95, 25; 109, 80; 182, 54; 219, 16; 248, 46; 273, 22; 318, 60 (gar drei mediationes nacheinander); 321, 24; 325, 26. Zwei flexae nacheinander finden sich im Thomas-Autograph: 230, 13; 316, 11; 351, 85. Auch hier that Hirsche wieder das Seinige hinzu, nämlich: 233, 15; 169, 15 (drei nacheinander).

Ueber die mannigfache Willkür im Thomas-Autographe wird sich bei den nächsten Thesen die Gelegenheit zu sprechen geben. Dort wird sich auch zeigen, ob Thomas a Kempis ein so ausgezeichneter Punctator war, wie man vorgibt.

Allenthalben erscheinen auch im Thomas-Autographe Ruhepuncte innerhalb einer Sentenz. Es fehlt demselben auch nicht die letzte Eigenthümlichkeit, daß bei Einführung eines Ausspruches der Schlußpunct gesetzt wird. Z. B. 50, 13: Dixit quidam. Quoties inter homines etc. 52, 61: Sicut scriptum est. In cubilibus vestris etc. 58, 66; 60, 32; 61, 54: Surge et in instanti incipe: et dic. Nunc tempus est faciendi etc. 85, 20; 108, 53 u. s. w.

Ein jeder der Leser wird nun einsehen, daß sich das Thomas-Autograph an die Regeln für den Lectionston im Dominikaner- resp. Augustinerorden hält. Dieselbe Punctation

[1]) Dies sind sicher nichts als Versehen und Zeichen von Flüchtigkeit, denn zwei metra unmittelbar nacheinander durften nicht bloß nicht bei den regulirten Chorherren stehen, sondern sie waren auch im Systeme der Cistercienser und Karthäuser naturgemäß ausgeschlossen. Siehe oben. Nur durch Versehen konnte so etwas passiren.

und Anwendung der Punctation hier wie dort. Welchen Schluß werden wir daraus ziehen? Keinen andern, als den wir bei der zweiten Theſe gezogen haben: Die Punctationszeichen im Thomas-Autograph ſind weder grammatiſche noch oratoriſche oder rhetoriſche Pauſenzeichen; ſie ſind in Wahrheit muſikaliſche Zeichen zu dem Zwecke angebracht, um dem Leſer anzuzeigen, wie er an den betreffenden Stellen beim Vorleſen die Stimme moduliren ſolle. Thomas hat einfach die Punctation, die er in ſeinem Orden vorfand, auf die Imitatio angewendet. Ohne dieſe Annahme bleibt das Punctationsſyſtem im Thomas-Autographe ebenſo unerklärbar, wie jenes im Dominikaner- reſp. Auguſtinerorden. Wir ſtehen hier wie dort vor denſelben Prämiſſen. Uebrigens, wenn die Zeichen im Thomas-Autograph oratoriſche Zeichen ſind, wo iſt der Beweis hiefür? Worauf ſtützt ſich dieſe Annahme? Afferantur codices!

Zum Ueberfluſſe finde ich für meine Theſe eine intereſſante Beſtätigung im ſogenannten Codex Roolf, Imitatio-Hſ. vom J. 1431, mit der Punctation des Thomas-Autographes. Dort ſtehen nämlich über einzelnen Silben an vielen Orten Striche. Schmidt-Reder (Codex Roolf, Dresden 1881) hielt ſie alle S. 8, wo er Hirſche „als thomiſtiſchen Leverrier" beglückwünſcht, für Accente, und er meint, daß dieſe Accentuirung, richtig erkannt, die Textkritik werde fördern helfen. Es iſt wahr, daß dieſe Striche einige Male den Accent bezeichnen. Der Vorleſer accentuirte nämlich in jenen Wörtern, bei denen er nicht wußte, auf welcher Silbe der Accent ſtehe, nachdem er ſich vergewiſſert hatte, die betreffende Silbe. Charakteriſtiſch iſt hierin lib. 2, c. 48 Z. 23: Qui ínvenit Jesum, ínvenit thesaurum bonum; das Praesens, nicht das Perfectum. Allein ſehr oft bezeichnen dieſe Striche nicht den Accent, ſondern ſie ſind nichts als Zeichen, vom Vorleſer zu dem Zwecke angebracht, damit er beim Vorleſen genau wiſſe, welche Silbe vor Beginn der jeweiligen Modulation der Stimme bei flexa, mediatio, Frage und finale zum letzten Male in der Dominante zu ſtehen komme. Einige beſonders einleuchtende Beiſpiele ſollen dies erläutern. Lib. 3, c. 21 Z. 9: super omnem laetitiam et exsúltationem? Der Accent müßte über ex oder o ſtehen. Nur die Modulation bei der mediatio gibt Aufſchluß: sul iſt die letzte Silbe in der Dominante, bei der Silbe ta fällt ſchon die Stimme. Z. 61:

quam potest caperé et sentire?' Den Accent müßte ca besitzen. Allein re ist auch hier (mediatio) nur die letzte Silbe in der Dominante. Z. 24: gloriosissimús super omnia?' Seit wann ist denn die Silbe mus accentuirt? Aber der Strich bezeichnet nicht den Accent, sondern die letzte Silbe in der Dominante (mediatio). Z. 29: plené adepto ist nur durch die finale zu erklären, wo ne die letzte Silbe in der Dominante ist. Und in ähnlicher Weise oft bei den angeführten Modulationen. Und in derselben Weise bei der flexa, wo jedoch der Strich zugleich Accent ist, da bei der flexa die zuletzt accentuirte Silbe (außer bei Indeclinabilien und einsilbigen Wörtern, vgl. oben) zugleich die letzte in der Dominante ist, z. B. Z. 11: consolatiónem; 21: potentíssimus[1]).

Wir haben somit hier einen neuen Beweis hiefür, daß die Imitatio im Lectionstone vorgelesen wurde.

Man würde sicher niemals diese unhistorische Erklärung für das Thomas-Autograph gegeben haben, hätte man gewußt, was die Zeichen überhaupt bedeuten, und welche Anwendung sie bereits vor Thomas a Kempis in seinem und den übrigen Orden gehabt hatten.

Jetzt erst hat der Titel, Musica ecclesiastica, welchen manche Imitatio-Hss. besitzen, einen Sinn. Zu den von P. Gietmann in den Stimmen aus Maria Laach 1882, S. 254 Anm. mitgetheilten fünf Hss. kommt noch die von mir in Madrid entdeckte, Bibl. nacionale, P. 133, Pergam. in 4° (15. Jahrh.), die drei ersten Bücher enthaltend, hinzu.

Aber wo wurde dann die Imitatio in dieser Weise vorgelesen? Mit Bestimmtheit kann ich dies nicht sagen; denn ich war nicht zugegen, und es liegt kein diesbezügliches Zeugniß vor. Allein aus

[1]) Die Vorleser brachten in der Hs. an manchen der nicht citirten Stellen dort die Modulation an, wo das Thomas-Autograph keine oder eine andere aufweist. — Ich sehe nun, daß die Vorleser der Imitatio im 15. Jahrh. dasselbe Mittel anwendeten, wie ich und meine Mitbrüder, als wir als Novizen die hl. Schrift oder die Lectionen im Lectionstone vorlesen mußten. Wir machten es buchstäblich so. Und wenn nach ein paar Jahrhunderten ein Forscher à la Hirsche unsere damaligen Bibeln und Breviere mit diesen curiosen Strichlein entdeckt, so wird er es zweifelsohne nicht unterlassen, seinen Zeitgenossen über das merkwürdige Accentuirungssystem der Dominikaner im 19. Jahrh. ein Licht aufzustecken.

der Analogie mit dem Dominikaner- und andern Orden läßt ſich dies als wahrſcheinlich erſchließen. Ich glaube, die Imit. diente im Refectorium bei Tiſch als „sacra lectio“. Die „lectio sacra“ während des Tiſches war in allen Orden ſeit alter Zeit eingeführt. So wurden in unſerm Orden ſeit Entſtehung desſelben während des Tiſches die hl. Schrift, die Regel des hl. Auguſtin, die Conſtitutionen, Viten von Heiligen u. ſ. w. im Lectionstone vorgeleſen, und bis auf den heutigen Tag hat es ſich in unſerm und andern Orden in Bezug auf die hl. Schrift, den Anfang und den Schluß der Regel erhalten. Früher wurde alles in dieſer Weiſe geſungen oder vielmehr geleſen. So mag es mit der Imitatio geweſen ſein. Man wende nicht ein, daß in der Windesheimer-Congregation nicht von einem „Geſange“ während des Tiſches die Rede iſt, ſondern nur von „sacra lectio“ (vgl. z. B. Chron. Windesh. p. 1000; Chron. S. Agnetis p. 63). Man ſagte ja nicht lectiones cantare, ſondern lectiones legere, gleichwie man auch ſagte: Evangelia, Epistolas, Martyrologium legere, Antiphonas, Hymnos, Responsoria, Graduale cantare[1]). Ebenſo ſagte man nicht „Versiculum cantare“, ſondern „Versiculum dicere“, trotz der Modulation am Schluſſe. Der Beweiſe hiefür gibt es genug in unſerm Codex. Außer den Ueberſchriften, wo geſagt wird, es folge nun das Schema dafür, wie die Lectionen geleſen werden ſollten (Modus legendi lectiones), wird manchmal am Rande noch angegeben, was bei Tiſch zur Vorleſung dienen ſolle, z. B. bei den Lectionen für das Feſt des hl. Dominikus:

[1]) Einem Einwande möchte ich hier vorbeugen. In Ducange-Henſchel IV, 54 findet ſich aus Durandus Ration. V. c. 2, n. 43 die Stelle: Lectiones appellantur, quia non cantantur ut Psalmus vel Hymnus; illic enim modulatio, hic sola pronuntiatio quaeritur. Dieſe Stelle beſagt nicht, daß bei den Lectionen keine Modulation der Stimme angewendet wurde. Dagegen ſtünde die ganze Tradition, und Durandus konnte dies nicht meinen. Der Sinn iſt vielmehr, daß bei den Hymnen wie auch bei den Antiphonen und Allem, was wirklich geſungen wurde (ſo auch bei den modulirten Pſalmen im Introitus, Reſponſ. ꝛc.) auf den Accent nicht Acht gegeben wurde; denn auf kurze Silben fallen oft mehr Noten als auf lange, wodurch die kurzen nicht ſelten accentuirt werden: während bei den Lectionen immer die Accentuirung bewahrt werden mußte. Das Einlegen des Tones bei flexa, mediatio und finale darf den Accent nicht ſtören.

„Ab isto loco legi potest in mensa“, und es folgen weitere Lectionen mit derſelben Punctation. Aehnlich bei anderer Gelegenheit[1]).

Die Imitatio konnte aber auch im Kapitel, oder überhaupt in der Verſammlung der Brüder vorgeleſen werden.

Liegt alſo in der Punctation des Thomas-Autographes etwas ſo Außerordentliches vor? Für denjenigen, dem ſie nur dort auffiel, allerdings[2]); wer ſie aber bereits von jeher angewandt ſieht, kann ſich des Lächelns wohl kaum enthalten. Und wer muß nicht lachen, wenn er nunmehr Hirſche's Worte lieſt: „Ein einheitlicher Gedanke iſt der Quell, dem es (das „Interpunctionsſyſtem“ im Thomas-Autograph) entſprungen. Eine deutlich unterſcheidbare Organiſation geht durch dasſelbe hindurch ... Ein jedes einzelne Interpunctionszeichen hat ſeine beſtimmte, ſich überall gleich bleibende Bedeutung ... Mit felſenfeſter Conſequenz wird es dem Sinne des Textes gemäß, ohne daß irgendwo auch nur die geringſte Nachläſſigkeit ſich nachweiſen ließe, regelrecht von der erſten bis zur letzten Zeile der Imitatio durchgeführt. Auch bei den ſchwierigſten Stellen irrt die Interpunction nicht. Ueberall trifft ſie den Sinn ...“ (Prol. I, 119). Und der Mann wußte gar nicht, was die „Interpunction“ bedeute. Die Sache hat in der That einen jocoſen Ausgang.

Wir ſtehen bei der vierten Theſe. Sie iſt eigentlich ſchon an ſich durch die 2. und 3. Theſe erledigt. Denn die Annahme, dieſe Punctation ſei vom Autor von vorneherein intendirt geweſen, ſie mache einen „integrirenden Theil des Stiles des Verfaſſers“ aus, wie Bekker ſagt (S. 237) und wie er es lediglich Hirſche nachſchrieb, entſtand nur dadurch, daß man glaubte, mit Thomas a Kempis oder ſeiner Umgebung fange dieſe Punctation an, und mit ihnen höre ſie auf, oder im beſten Falle, ihnen habe man ſie ſpäter entlehnt. Die Annahme entſtand dadurch, daß man glaubte, die Zeichen gehörten der Interpunction an und ſie ſeien oratoriſche

[1]) Keinen andern Zweck hatte wohl auch Ms. theol. lat. Fol. 171 auf der k. Bibl. zu Berlin, „De viris illustribus“ aus dem Ciſtercienſer-Orden enthaltend, und punctirt in der alten Weiſe. Cfr. Facſimile bei Arndt, Schrifttafeln, Blatt 58.

[2]) M. Ruelens nennt ſie noch 1879 „tout-à-fait originale“ (Imitation de Jésus Christ. Reproduction en Facsimile. Bruxelles. p. 12).

Pauſenzeichen, die vom Autor ebenſo intendirt geweſen ſeien, wie die Pauſen in einem Muſikſtücke von dem Compoſiteur.

Die Sache ſteht nun anders, das Blatt hat ſich gewendet. Wer der Theorie Hirſche's und Bekker's beiſtimmt, muß nunmehr auch zugeſtehen, der Autor der Imitatio habe von vorneherein beabſichtigt, daß dieſelbe öffentlich im Lectionstone vorgeleſen werde, bei Abfaſſung des Buches ſeien die einzelnen Sentenzen für die Punctation berechnet, und umgekehrt die Punctation beeinfluſſend auf die Sentenzen geweſen. Ob Jemand dieſen Nonsens annimmt? Bereits Keppler, obwohl die wahre Bedeutung der Punctation noch nicht einſehend, hat darauf hingewieſen, daß man denn doch die Möglichkeit nicht negiren könne, Thomas habe mit derſelben als Abſchreiber zum Zweck der Vorleſung das Buch durchzogen, alſo erſt nachträglich (Tübinger Quartalſchr. 1880, S. 86). Aber nunmehr wird dieſe Möglichkeit zur Wirklichkeit.

Die Punctation von vorneherein für ein Leſeſtück intendiren, ließe ſich allenfalls bei kleinen Sätzen, wie z. B. bei den alten Orationen des Miſſale nach dem Gloria und der Poſtcommunion, wo man höchſtens eine flexa und eine mediatio anzubringen braucht. Und ſo beſitzt auch die Imitatio, beſonders im erſten und zweiten Buch, kurze Sätze genug, die eine ſolche Meinung, wenn nichts anderes im Wege ſtünde, zuließen. Was iſt es aber mit den langen Sätzen, theilweiſe ſchon im 2. Theile des 1. Buches, beſonders aber im 3. und vor allem im 4. Buche, die oft überdies noch langathmige Satzglieder enthalten und manchmal ſo geſtaltet ſind, daß ſie jeden Punctator in Verlegenheit bringen müſſen? Auch bei ihnen ſoll der Verfaſſer ſchon gewußt haben, wo er die flexa, wo die mediatio, ſelbſt wenn ſie zum wiederholten Male im Satze wechſeln müſſen, anbringen werde? Man vgl. z. B. Sätze wie lib. 1, c. 24, n. 2; 25, n. 8; lib. 2, c. 12, n. 2; n. 4; lib. 3, c. 2, n. 3; c. 8, n. 1; c. 18, n. 2; c. 19, n. 3 (Sommalius hat dieſen Satz, weil er ihm zu lange war, in drei ſelbſtändige Theile getheilt); c. 21, n. 1. 2; c. 22, n. 4. 5 (auch dieſer Satz hat bei Sommalius drei Theile); c. 25, n. 3 (hier ſind bei Sommalius zwei Theile); c. 27; c. 33, n. 3 (zwei Theile bei Sommalius); c. 38, n. 1 (vier Theile bei Sommalius); c. 40, n. 2; 43, n. 2; 47, n. 3; 48, 2; c. 54, 55. Ich habe hier nur einige aus den 3 erſten Büchern ausgehoben. Dasſelbe Verfahren

beim 4. Buche einhalten, hieße die Hälfte desselben ausschreiben. Wahre Muster hiefür bieten das 7., 14. und 17. Kapitel.

Zur völligen Einsicht unserer These gelangt man aber, wenn man betrachtet, wie solche lange Sätze punctirt worden sind. Dem Systeme der Gegner zufolge müßte der Verfasser gewußt haben, warum er gerade hier die flexa, und dort die mediatio anbringe, und er müßte sich hierin in den längsten Sätzen gleich bleiben. Das ist ja gerade die Theorie Hirsche's im 1. und 2. Bande, wo er nachzuweisen sucht, wie treffend dies Zeichen gerade hier, wie zutreffend jenes Zeichen dort gewählt sei[1]). Nun sehen wir uns aber einmal solche Stellen an, z. B. 253, 13 (lib. 3, c. 48, n. 2). Ist denn ein innerer Grund vorhanden, warum der Punctator nach irretitur die flexa, nach stringitur nichts als Punct setzt? Hat die Sentenz: multis passionibus irretitur einen Vorzug vor multis timoribus stringitur? Ich sehe keinen. Warum ferner nach distenditur das metron, nach distrahitur nur Punct, nach implicatur wieder die flexa u. s. f.? Verlangt dieses Verfahren der Sinn der einzelnen Sentenzen? Nicht im geringsten. Warum punctirt aber der Punctator gerade so? Er hat es eben gemacht wie alle Punctatoren vor ihm. Lag ihm eine lange Sentenz mit mehreren Gliedern vor, so mußte er zusehen, wie er die Zeichen zum Zwecke der Modulation am besten anbringe, ohne daß er den Wohlklang störe. Er berechnete einmal von rückwärts, wie wir oben gesagt haben — bei den Chorherren von der mediatio vor dem Schlußpunct aus. Waren zu viele Satzglieder, und die einzelnen sehr kurz, so übersprang er häufig je ein Glied oder auch mehrere, damit nicht durch die zu rasche Aufeinanderfolge der Modulationen eine langweilige Monotonie entstehe, und setzte höchstens nach den übersprungenen Gliedern einen Punct. Einige Beispiele finden sich hiefür auf S. 186 und 328. Und mehr oder weniger tritt dasselbe Verfahren bei allen längern Sätzen mit mehr Gliedern im Thomas-Autograph zu Tage. Und da sage noch Jemand, solche Sätze, die einen großen Theil der Imitatio ausmachen, seien schon von vorneherein gerade für die also angebrachte Punctation berechnet gewesen, sie sei ein integrirender Theil des Stiles des Verfassers! Die Punctation war eine Arbeit, die immer, besonders

[1]) Man vgl. Hirsche's Urtheil oben S. 728.

bei den längern Sätzen, erſt nachträglich geſchehen konnte. Und dieſe Arbeit war zum Theil rein mechaniſch (ſo die ſtereotype Befolgung der Punctationsregeln, die ebenſo ſtereotype Berechnung vom Schlußpuncte aus und der faſt ſpielende Wechſel der flexa und mediatio), zum Theil hieng ſie von der Willkür des Punctators ab (wie oft und wo die einzelnen Zeichen geſetzt werden ſollten). Hatte der Punctator ein gutes muſikaliſches Gehör, ſo half ihm dasſelbe, den Rhythmus des zu punctirenden Leſeſtückes richtig zu erkennen (darüber weiter unten); fehlte das muſikaliſche Gehör, was bei Punctatoren wohl kaum vorkam, ſo fiel auch die Punctation ſchlecht aus.

Nach der Anſicht der meiſten Kempiſten kann die Imitatio nicht beſſer punctirt werden als gerade im Thomas-Autographe. Aber wäre dem alſo, dann könnte ſie nach dem Ciſtercienſer-Syſteme nicht ebenſo gut punctirt werden. Allein wird dies jetzt noch Jemand behaupten? Soll die Stelle lib. 3, c. 35, n. 1, um nur ein Beiſpiel zu bringen, weniger gut punctirt ſein, wenn ſie alſo lautet:

Insuper si non ponis cor tuum fixe in me cum mera voluntate
cuncta patiendi propter me
non poteris ardorem istum sustinere
nec ad palmam pertingere beatorum.

Die flexa vertritt hier einfach nur den Punct, die Stelle erſcheint trotzdem durch das metron gut getheilt. In dieſer und ähnlicher Weiſe ließe ſich die Imitatio an den meiſten Stellen verändern, und die Punctation wäre wenigſtens ebenſo gut wie im Thomas-Autograph.

Aus der Anſicht der Gegner würde ferner folgen, und das behauptet buchſtäblich Hirſche, daß im Thomas-Autograph gar keine Willkür, keine Unregelmäßigkeit, keine Nachläſſigkeit vorkomme. Auf letztere habe ich bereits aufmerkſam gemacht. Bringen wir Beiſpiele der erſtern. Warum ſetzt Thomas 172, 14 nach judicare keine flexa? Warum nicht 181, 26 nach cogitatio, da dies doch andere Male unter ähnlichen Verhältniſſen häufig geſchieht? Warum ſetzte Thomas 48, 61 das metron nach injunctis, während der ganze Sinn der Stelle es nach tibi (Z. 62) fordert, und dafür nach injunctis höchſtens die flexa? Aehnlich 152, 44; das metron gehört nach multum. Ebenſo verlangt 227, 38 der Sinn und

die Construction des Satzes das metron nach coelum und nicht nach injuria, trotzdem daß der Nachsatz dadurch lang würde. 52, 59 setzt er nach compungi die flexa; 55, 1 nach proficere nur Punct, obwohl die Sätze ganz gleich stilisirt sind, und der Sinn für beides indifferent ist. Warum dies? Vielleicht wird man antworten, an der ersten Stelle seien nur drei Satzglieder, weßhalb Thomas ohne Mühe bei jedem Gliede ein Zeichen anbringen konnte, während die letztere fünf Satzglieder aufweise, und er es vorzog, trotzdem nur flexa und mediatio zu setzen? Allein, warum zog er dies vor, da er doch andere Male wieder trotz mehrerer Satzglieder bei jedem punctirt? Man vgl. z. B. 86, 44; 92, 31; 124, 159; 196, 60 u. s. w. Warum setzte er ferner nach Fili in der Anrede meist Schlußpunct; warum andere Male gar nichts oder nur Punct innerhalb der Sentenz? Eben aus Vergeßlichkeit.

Solche Unregelmäßigkeiten und theilweise Irrungen begegnen einem überall im Thomas-Autograph, wofür man keinen andern Grund findet, als die Willkür des Punctators, und nicht, daß es so am besten war. Wer letzteres sagt, stellt sich nur das Zeugniß aus, daß er die Punctation nicht versteht.

Aber warum waren solche Unregelmäßigkeiten, Irrungen, warum war die Willkür möglich? Eben weil die Imitatio nicht von vorneherein für die Punctation berechnet war, und erst nachträglich punctirt werden mußte. Wie überall, so finden sich auch in der Imitatio Sätze, die dem Punctator nicht die geringste Schwierigkeit entgegensetzen, ja gerade wie gemacht für die Punctation sind und vielleicht von allen Punctatoren gleich punctirt worden wären; aber bald zeigen sich schwierigere Sätze, die nichts weniger als leicht zu punctiren sind.

Aber der Rhythmus? Der Reim? Treten diese beide nicht erst durch die Punctation zu Tage? War also diese nicht ebenso wie jene ursprünglich intendirt? Dies ist nebst dem „Hakenpunct" Hirsche's Steckenpferd. Auch diese Entdeckung Hirsche's wurde gepriesen. Vor ihm, meinte man, wußte Niemand, daß in der Imitatio ein Rhythmus herrsche. Mit der Entdeckung der Punctation zeigte sich auch der Rhythmus. Was anders nun schließen, als daß die Punctation ein integrirender Theil des Stiles der Imitatio sei, daß also nur der Autor selbst im Stande war ein so „vollkommenes Werk", als die Punctation des Thomas-Auto-

graphes iſt, zu ſchaffen, und mithin Thomas auch der Verfaſſer der Imitatio ſei?

Ich gehe hier noch nicht auf Hirſche's Theorie über Rhythmus und Reim ein; hier beſchäftigt uns dieſe Frage nur inſoferne, als ſie mit der Punctation in Verbindung ſteht.

Das wird doch kein Kempiſt ſagen, daß die Punctation den Reim erſt ſchaffe und ſie den Rhythmus hervorbringe, ſondern daß dieſe durch jene erſt recht hervortreten. Rhythmus und Reim exiſtiren bereits. Bedarf es nun dazu, daß ſie recht hervortreten, der Punctation des Autors? Mit Nichten, denn jeder Punctator, der die Regeln der Punctation gut inne hat, wird dies treffen. Ein praktiſches Beiſpiel ſoll die Leſer darüber belehren. Ich nehme Seuſe's Horol. sapientiae, das niemals punctirt worden iſt, trotzdem es voll des Rhythmus iſt und der Reim dort nicht ſelten auftritt. Ich ſchlage auf's Gerathewohl eine Seite auf, nämlich p. 33, und punctire nach obigen Regeln der Punctation:

Averte oculos tuos ne videant nociva:
aures ne audiant vana:
et pro dulcibus sume amara.
Corporis tui superfluas et inordinatas amove delicias:
cordis tui pacem et quietem in me solo requiras.
Cunctas tribulationes gaudenter recipias:
mala illata patienter sustineas:
et despicabilis ab omnibus videri concupiscas.
Disce voluntates tuas in omnibus frangere:
et concupiscentias carnis tue ob amorem salvatoris pro te
morientis iugiter mortificare.
Hec sunt fili my.
hec sunt inquam prima principia:
que tibi ceterisque amatoribus suis tradit eterna sapientia:
que in libro hoc aperto videlicet corpore meo crucifixo.
sicut vides sunt exarata.

Nehmen wir eine andere Sentenz p. 35:

Et hec omnia amoris vulnera cum magno sustineri cordis
desiderio:
ut meo livore peccatorum vulnera sanarem:
pro peccatoribus miseris satisfacerem.
et omnes redire volentes patri celesti reconciliarem.

Ich hoffe, die Leſer ſind mit meiner Punctation zufrieden; ich zweifle, ob ſie viel beſſer ſein könnte. Habe alſo ich das Horol. sapientiae geſchrieben? Rhythmus und Reim treten doch erſt jetzt recht hervor, die Punctation ſcheint hier nicht weniger als in der Imitatio ein integrirender Theil des Stiles des Autors zu ſein. Aber leider trennen den ſeligen Heinrich Seuſe vom Punctator Heinrich Seuſe Denifle fünf Jahrhunderte. Die Punctation trifft dann gut zu, wenn der Punctator die Regeln der Punctation gut inne hat und ein gutes muſikaliſches Gehör beſitzt. Beides iſt für einen Punctator, wie wir geſehen, nothwendig, und in unſerm Orden nahm man in früherer Zeit niemals einen Frater ohne muſikaliſche Kenntniſſe zu einem Punctator. Warum habe ich an letzter Stelle nicht nach „satisfacerem“, ſondern nach „sanarem“ das metron geſetzt? An ſich wäre es einerlei; allein weil der Schluß den Reim zu „sanarem“ bildet, würde es gegen das muſikaliſche Gehör verſtoßen, nach „satisfacerem“ das metron zu ſetzen. Ganz anders bei den Ciſtercienſern. Dieſe könnten nach „satisfacerem“ die flexa ſetzen, da ſie hier den Punct vertreten würde, ſo daß nach „sanarem“ doch das metron käme, und Rhythmus und Wohlklang wären gewahrt. Da aber im Syſtem der regulirten Chorherren, wie wir oben geſehen haben, vor dem Schlußpuncte nicht die flexa ſtehen durfte, ſo iſt obige Punctation in dieſem Syſteme die einzig richtige.

Wenn alſo durch die Punctation Rhythmus und Reim mehr hervortreten, wenn ſie im gegenſeitigen Einklange ſtehen, ſo beweist dies nicht, daß der Autor ſelbſt punctirt habe, ſondern daß der nachherige Punctator die Regeln der Punctation gut inne hatte und ein gutes muſikaliſches Gehör beſaß. Es beweist, daß bei der Punctation Rhythmus und Reim nicht bloß nicht außer Acht gelaſſen werden dürfen, ſondern daß ſie der Punctator, ſo weit möglich, und ohne daß er den Sinn ſtöre, als willkommene gute Anhaltspunkte für die Punctation betrachten müſſe. Hiemit iſt aber nicht geſagt, daß der Autor nicht ebenfalls interpunctirte; es handelt ſich hier eben bloß um die muſikaliſche Punctation.

Selbſt dann, wenn durch gute Punctation die rhythmiſche Bewegung eine andere, ſchönere wird, als ohne dieſelbe, muß ſie noch nicht vom Autor herrühren. Die Stelle Heinrich Seuſe's p. 85 z. B.: Nunc mures in occulto ipsum non sinunt quiescere,

entbehrt gewiß nicht des Rhythmus. Allein wie viel ſchöner wird er durch folgende Punctation:

Nunc mures in occulto ?
ipsum non sinunt quiescere.

Hat alſo Heinrich Seuſe ſo punctirt? Gewiß nicht; aber das muſikaliſche Gehör ſagt Jedem, daß man für den Lectionsgeſang alſo punctiren müſſe. Und das iſt es, was ich oben bei der erſten Regel der zweiten Theſe hervorgehoben, und wofür ich die nöthigen Beiſpiele beigebracht habe, ein Verfahren, das im Thomas-Autograph wiederholt wiederkehrt, und längſt vorher in allen genannten Orden der Brauch war.

Alles weist alſo hin auf die vierte Theſe, daß die Imitatio urſprünglich nicht ſo punctirt war, wie im Thomas-Autograph. Den letzten Beweis liefert uns

Die fünfte Theſe. Wir bewieſen bisher, daß die Punctation des Thomas-Autographes jene des Lectionsgeſanges der regulirten Chorherren ſei und daß ſie erſt nachträglich in die Imitatio hineingetragen wurde. Die Imitatio iſt alſo früher als die Punctation. Iſt aber das Thomas-Autograph vom J. 1441 das erſte Exemplar, welches eine ſolche Punctation aufweist? Nicht im Geringſten. Früher ſchon trägt der ſogenannte Codex Roolf vom J. 1431 dieſelbe Punctation; noch früher (1427) der Codex von Gaesdonck; am früheſten erſcheint ſie im erſten Buche der Imitatio v. J. 1424 des Cod. 509 Helmſt. in Wolfenbüttel. In dieſelbe Zeit wie der letztgenannte Codex fällt der nicht datirte Cod. Paris. 3591 (der ſogenannte Codex Thevenot.), der denſelben Schriftcharakter und dieſelbe Reihenfolge der Schriften beſitzt, wie die der drei erſten Schriften der Wolfenbüttler-Hſ. (näheres im Paragraph über die Hſſ.), und auch er hat dieſelbe Punctation. Dieſelbe Punctation beſitzt auch Cod. Paris. 13596, der ſogenannte Cod. Gerardimont., welcher wohl vor 1441 geſchrieben wurde.

1424 wurde alſo wenigſtens das 1. Buch ſchon öffentlich im Lectionstone vorgeſungen, 1427 gewiß ſchon alle vier Bücher. Was beweist dies? Einmal, daß die Imitatio, oder wenn man will, einzelne Bücher derſelben, damals ſchon ein verbreitetes Buch war. Noch mehr, es beweist, daß die Imitatio oder einige Bücher derſelben bereits in großem Anſehen ſtanden. Zum öffentlichen Vorleſen, zum Vorleſen vor der Communität nahm man in früherer

Zeit bei den alten Orden nicht jedwedes Buch, sondern die sogenannten libri authentici, d. h. Schriften, die wegen ihres Ansehens oder des Ansehens ihres Verfassers approbirt waren. Es verhielt sich hier ebenso, wie mit den libri authentici der Lehranstalten und Universitäten, und Stephan von Tournay beklagte sich Ende des 12. Jahrh. bitter, daß man da und dort von den „libri authentici“ beim Vortrage abgehen wolle.

Zu den libri authentici, die vor der Communität gelesen wurden, gehörten die Bibel, die Regel, die Constitutionen, Schriften der Väter, die Viten und Schriften, die in ähnlicher Weise approbirt waren. Man gieng in früherer Zeit von einer viel richtigern Einsicht aus als heutzutage. Man hielt es für ungeziemend, daß vor dem Convente, d. i. vor der Versammlung, Allen eine Schrift vorgelesen werde, die bisher lediglich Privatarbeit eines Einzelnen war und sich ein allgemeines Ansehen noch nicht erworben hatte. Sollten ja solche Schriften abwechselnd mit der hl. Schrift, der Regel, den Constitutionen und den Tractaten der hl. Väter vorgelesen werden. Und dazu noch der feierliche Ton, in dem sie vor der Versammlung sollten vorgetragen werden.

Also war es in unserm Orden, der nur die Traditionen der regulirten Chorherren, denen er angehörte, in sich aufnahm.

Ein anderer Punkt war, daß man zum öffentlichen feierlichen Vorlesen vor der Versammlung keine Schrift nahm, deren Autor noch am Leben oder gar zugegen war. Mit Recht hielt man dies für nicht weniger ungeziemend. Dies galt besonders von ascetischen Schriften; denn in Bezug auf die Viten machte man eine Ausnahme, weil sie nur — zum Unterschiede von den modernen — die geschichtlichen Thatsachen der Heiligen ohne viele Nutzanwendungen und Herzensergüsse der Verfasser erzählten und in der Regel rein Umarbeitungen früherer waren. Dies ist die einzige Ausnahme, auf die ich in unserm Orden gestoßen bin.

Nun betrachten wir uns die Imitatio Christi. Wenigstens schon 1424 wurde das erste Buch feierlich vor der Versammlung vorgelesen. Dazu stimmt auch ganz Schrift und Format der Wolfenbüttler-Hs. und des Codex Paris. 3591. Das Format ist Quart, und die Schrift in der Minuskel der Missale und liturgischen Bücher (dies verführte Manche, dem Thevenot'schen Codex ein höheres Alter zuzuschreiben), damit dadurch das Vorlesen erleichtert würde. Das

Buch war alſo damals ſchon bekannt, es ſtand in Anſehen, es mußte in dem Kreiſe, wo es zum Vorleſen benützt wurde, bereits als authentiſches Buch betrachtet worden ſein. Es war alſo ſchon früher im Privatgebrauche. Was muß man daraus ſchließen? Daß es eben nicht erſt kurz vor 1424 geſchrieben worden iſt und Thomas a Kempis kaum der Autor ſein könne.

Doch gehen wir noch einen Schritt weiter. Zum feierlichen Vorleſen vor dem Convente nahm man keine Schrift, mit Ausnahme der Viten, deren Autor noch am Leben oder gar zugegen war. Hat die Imitatio alſo Thomas geſchrieben, der erſt 1471 ſtarb?

Man wird mir einwenden, vielleicht war es in der Windesheimer-Congregation nicht alſo. Gut, nehmen wir es für den Augenblick an, obwohl ich es nicht zugebe, da gerade die Windesheimer-Congregation den alten Geiſt der regulirten Chorherren erneuerte; aber nehmen wir es an. Was folgt daraus? Entweder haben die Obern des Thomas gewußt, daß er der Verfaſſer ſei, oder ſie wußten es nicht. Haben ſie es gewußt, ſo iſt es mir rein unbegreiflich, wie es kam, daß er in jener ganzen Zeit weder von Zeitgenoſſen noch von Hſſ. als Autor genannt wird. Die Imitatio erſchien bis 1445 ohne des Thomas Namen, d. h. bis mehrere Jahre nach Vollendung ſeines Autographes im J. 1441, worin er ſich als Copiſt kund gibt. Fünfundzwanzig datirte Hſſ. kann man bis 1445 nachweiſen. Zudem wurde das Buch doch wenigſtens einige Male innerhalb der Windesheimer-Congregation copirt. Ich ſage: einige Male, denn es iſt ein großer und übel angebrachter und hergebrachter Irrthum, wenn man ſagt: „la plupart (des mss.) proviennent des couvents du cercle de Windesheim“ (Bekker p. 217). Vom J. 1421—1464 kann ich 50 datirte Hſſ. der Imitatio nachweiſen, und von ihnen wurde nur der Codex Roolf und zwei Hſſ. von Thomas a Kempis innerhalb jenes Kreiſes, und der Wolfenbüttler innerhalb der Bruderſchaft des gemeinſamen Lebens beſtimmt geſchrieben[1]), obwohl es doch bis dort 64 Männerklöſter jenes Kreiſes gab.

[1]) Der ſogenannte Codex de Gaesdonck wurde 1427/28 im regulirten Chorherrenſtifte Bethlehem bei Doetinchem geſchrieben. Allein dieſes wurde nicht der Windesheimer-Congregation einverleibt, wie Bekker p. 213 richtig bemerkt, während Spitzen p. 62 falſch hat. Der Codex von Nymwegen vom J. 1427 wurde ebenfalls außerhalb der Windes-

Es waren also doch einige vorhanden, und vielleicht fallen von den nicht datirten auch mehrere in diese Zeit; von den regulirten Chorherren, die außerhalb des Kreises standen, kamen nach ihrer Vereinigung wenigstens noch etwelche dazu. Interessirte es denn Niemand, wenn man es in dem einen oder andern Kloster vorlesen hörte, wer der Verfasser sei? Kam nichts in die Oeffentlichkeit? Lag den Obern gar nichts daran, daß dieser eigenartige Schriftsteller ihrer Congregation bekannt werde, wie es doch sonst immer geschieht?

Aber vielleicht wußten es die Obern selbst nicht. Wie hat aber dann Thomas die Imitatio bei ihnen eingeschmuggelt? Wie stellte er es an, daß sie so bald öffentlich und feierlich vorgelesen wurde?

Wie der Leser sieht, wird die Frage gerade durch die Punctation eine andere. Wir verdanken dies der Entdeckung Hirsche's.

Wird man vielleicht einwenden: wo existiren die frühern Hss., wenn die Imitatio bereits vor 1424 oder 1421 verbreitet war? Eine unschuldige Frage. Ich antworte mit einer Gegenfrage: Wo

heimer-Congregation in einem regulirten Chorherrenstifte geschrieben, das derselben erst 1430 einverleibt wurde. So verhält es sich auch mit dem Codex von Ewich vom Jahre 1426. Ebenso verhält es sich mit der Bemerkung in einer Hs. bei Amort, die das Buch einem regulirten Chorherren von Böddeken zuschreibt. Es war längst schon geschrieben, als Böddeken mit der Windesheimer-Congregation vereinigt wurde, nämlich 1430 (vgl. nun Grube, Joh. Busch, Freiburg 1881). Spitzen und Bekker haben eine Stelle bei Thom. a Kempis, Chron. S. Agn. p. 166 mißverstanden, wo gesagt wird, 1409 seien die Chorherren von Zwolle aus dort eingeführt worden; Zwolle gehörte aber erst seit 1430 der Windesheimer-Congregation an. Gar drollig steht es mit dem sogenannten Kirchheimer-Codex. Die Angabe, der Codex sei 1425 geschrieben worden, steht auf einem Papierstreifen, der erst nachträglich dem ersten Blatte der Hs. aufgeklebt wurde. Warum hat dies jeder der Kempisten, die die Hs. gesehen, bisher verschwiegen? Zudem enthält die Angabe so viele Unrichtigkeiten und die Schrift des Codex ist so jung, daß die Kempisten besser thäten, die Hs. nie mehr zu nennen. Ueber all dies werde ich im Paragraph „die Hss." Rechenschaft geben. Uebrigens mögen die regulirten Chorherren nichts fürchten, denn meiner Vermuthung nach gehörte der Verfasser ihnen an und war ein Deutscher; allein er stand höchst wahrscheinlich außerhalb der Windesheimer-Congregation.

exiſtiren denn die frühern Hſſ. der Schriften Seuſe's? Wo jene des Horologiums Sap., das im 15. Jahrh. ſo maſſenhaft verbreitet war, vom 14. Jahrh. aber nur wenige aufweist, während es in der erſten Hälfte des 14. Jahrh. geſchrieben wurde? Wo exiſtiren die frühern Hſſ. ſeines Exemplars? Faſt ein halbes Jahrhundert trennt das Original, das verloren gegangen, von der jetzt älteſten. Wo exiſtiren die frühern Hſſ. Tauler's? Wo jene Ruusbroek's u. ſ. w.? Ich nenne abſichtlich nur ſolche Werke, die der Imitatio ähnlich und ihrer Entſtehungszeit näher ſind. Die erſten Hſſ. ſind überall verloren gegangen, und der Abſtand zwiſchen der Entſtehungszeit und dem jetzt älteſten Exemplare beträgt wohl meiſt mehr als 20—30 Jahre. Wer immer in den Hſſ. bewandert iſt, wird dies beſtätigen. Und gerade bei viel gebrauchten Büchern trifft dies mehr zu, als bei ſolchen, die weniger benützt wurden.

Doch die Punctation des Thomas-Autographes hat uns ſchon über manches aufgeklärt, vielleicht gibt ſie uns auch hier noch neues, mehr ſicheres Licht.

War der Punctator Thomas zugleich auch der Verfaſſer, dann mußte er den Sinn der Imitatio immer treffen, er mußte demſelben immer gerecht werden. Es iſt nicht gar ſo ſelten, daß ein Punctator den Sinn nicht trifft. Es kommt eben daher, daß nicht *er* der Verfaſſer iſt, und daß er bei der Punctation ſich zu oft an äußere Anhaltspunkte und weniger an den Sinn hält.

So ergieng es in der That Thomas a Kempis. Ich bringe im Folgenden die wichtigſten Stellen. Lib. 1, c. 3 verbindet er: Oculos habentes non videmus: et quid curae nobis de generibus et speciebus? Und doch ſteht jeder Satz für ſich. Kein Punctator darf dieſelben mitſammen verbinden. Richtig interpunctirten Rosweyd und Sommalius. Hirſche zeigt durch ſeine Erklärung nur die Verlegenheit.

Lib. 1, c. 13 punctirt Thomas alſo: Quidam in principio conversionis suae graviores tentationes patiuntur: quidam autem in fine. Quidam vero quasi per totam vitam suam male habent: nonnulli satis leniter tentantur: secundum divinae ordinationis sapientiam et aequitatem u. ſ. w. Die erſten drei Sätze gehören doch ſicher zuſammen. Quidam in principio, quidam in fine, quidam per totam vitam. Sommalius wurde durch das Thomas-Autograph verleitet. Eine Schwierigkeit könnte für

den Punctator nur sein, wohin er: nonnulli vero ... nehmen soll. Es könnte damit eine neue Sentenz anfangen. Allein am besten gehört es zum Vor- und Nachstehenden, denn der Satz: secundum divinae ordinationis sapientiam etc. bezieht sich auf alles Vorhergehende. Sommalius macht falsch aus dem einen Satze „nonnulli satis leniter tentantur" eine Sentenz für sich.

Eine höchst fatale Stelle findet sich 4 c. 1, n. 9. Thomas punctirt: Currunt multi ad diversa loca pro visitandis reliquiis sanctorum: et mirantur auditis gestis eorum ampla aedificia templorum: inspiciunt et osculantur sericis et auro involuta sacra ossa ipsorum: et ecce tu praesens es hic ... dominus angelorum. Hirsche läßt sich über diese Stelle drei Seiten lang aus, um sie zu vertheidigen (Prol I, 116 ff.). Allein es ist verlorne Mühe. Ich will sie zuerst richtig punctirt herstellen:

Currunt multi ad diversa loca pro visitandis reliquiis sanctorum:
et mirantur auditis gestis eorum:
ampla aedificia templorum inspiciunt:
et osculantur sericis et auro involuta sacra ossa ipsorum:
et ecce tu praesens es hic apud me in altari Deus meus sanctus sanctorum creator hominum dominus angelorum.

Nach dem Punctator Thomas a Kempis ist der Sinn folgender: die Wallfahrer gehen hin zu den Kirchen, um die Reliquien der Heiligen zu verehren, sie staunen nach Anhörung der Thaten der Heiligen über die Pracht der Kirche, sie schauen an und küssen die Reliquien. Und welches ist denn der Sinn des Verfassers, wenigstens in diesem Satze? Der erste Theil bleibt sich gleich: die Wallfahrer gehen in die Kirche, um die Reliquien der Heiligen zu verehren, sie staunen über die Thaten der Heiligen, die ihnen in der Predigt erzählt wurden, sie beschauen die Kirche, und küssen die Reliquien. Welches ist denn der richtige Sinn? Nur der letzte, denn nur er ist im Einklange mit dem Schlußsatze: et ecce tu praesens es etc. Der Autor will eben sagen: Siehe, die Wallfahrer kommen von weiten in eine Kirche, die Reliquien der Heiligen zu verehren, sie bewundern ihre großen Thaten und küssen dann ihre Gebeine, während doch du da bist auf dem Altare als der Heilige der Heiligen, der Schöpfer der Menschen, der Herr der Engel. Die gesta Sanctorum, die man bewundert, werden mit den Reliquien ja gerade Gott, dem Heiligen der Heiligen, gegen-

übergeſtellt. Sie ſind der Vergleichungspunkt, während die Kirche nur der Vergleichungspunkt zum Altare iſt. Bei Thomas aber werden die gesta Sanctorum nur im Vorübergehen erwähnt und das Kirchengebäude tritt mit den Reliquien als der Comparationsbegriff von Gott auf. Mögen nun die Leſer urtheilen, ob Thomas die Stelle verſtanden hat. Sommalius hat das Richtige getroffen. Uebrigens hat der Autor das Ganze dem practiſchen Leben entnommen. Wer hat nicht ſchon in Wallfahrtskirchen geſehen, wie das Volk zuerſt mit Aufmerkſamkeit die Predigt anhört und allenfalls mit Staunen der Ausführung über dieſen oder jenen Heiligen folgt, dann ſchauen ſie oder gaffen ſie herum, und kommen endlich zum Kuſſe. Man ſieht ja dieſe Wallfahrer leibhaftig vor ſich, welche die Imitatio beſchreibt.

Was verführte denn hier den Punctator Thomas? Er ſah weniger auf den Sinn, als daß er an jedem der vier Glieder einen Reim erhalte! Er ließ die Regel außer Acht, daß der Reim doch nur, *inſoweit möglich*, ein Anhaltspunkt für die Punctation ſein dürfe. Uebrigens iſt die rhythmiſche Bewegung in dem Satze des Autors ſchöner, als in jenem des Thomas-Autographes. Aus Hirſche's Argumentation würde folgen, daß für den Verfaſſer der Imitatio der Reim das Erſte war.

Lib. 3, c. 21, n. 3 trennt Thomas den Vorderſatz: Nunc autem frequenter gemo et infelicitatem meam cum dolore porto, vom Nachſatze: Quia multa mala in hac valle lacrimarum occurrunt etc., was ſich ein Punctator in ähnlichen Umſtänden nicht erlauben darf. Sommalius folgt dem Thomas-Autograph.

Noch auffälliger iſt dies lib. 3, c. 12, n. 4. Thomas punctirt alſo: Esto ita sit: ut habeant quidquid voluerint. Sed quamdiu putas durabit? Was ſoll denn der erſte Satz *ohne* den Frageſatz? An der oben zuerſt angeführten Stelle verband Thomas einen Satz mit der Frage, der mit ihr nichts zu thun hat, hier trennt er einen von derſelben, während doch beide zuſammen gehören. Es gehört: Esto ita sit. ut habeant quidquid voluerint: sed quamdiu putas durabit? Sommalius hat richtig.

Derartige Trennungen und Zuſammenſetzungen, die ſich ein Punctator nicht geſtatten darf, finden ſich öfter, z. B. lib. 3, c. 6, n. 1: Affectus ille bonus ... est praegustus patriae coelestis. Super quo non nimium innitendum, quia vadit et venit.

Sommalius hat vor super nicht einmal eine Interpunction, was immerhin richtiger, als der Schlußpunct des Thomas ist, Lib. 1, c. 20, n. 1 schreibt er wieder: Relinque curiosa: tales perlege materias: quae compunctionem magis praestant, anstatt daß er Relinque curiosa, wie Sommalius richtig hat, als Satz für sich genommen hätte. Lib. 3, c. 27, n. 3 findet sich wieder eine nicht verstandene Stelle. Ich will sie zuerst nach meiner Punctation bringen:

Munit parum locus. si deest spiritus fervoris:
nec diu stabit pax illa quaesita forinsecus:
si vacat a vero fundamento status cordis. hoc est nisi steteris in me.
Permutare te potes sed non meliorare:
nam occasione orta et accepta:
invenies quod fugisti et amplius.

Thomas macht es also:

Munit parum locus? si deest spiritus fervoris.
Nec diu stabit pax illa quaesita forinsecus:
si vacat a vero fundamento status cordis.
Hoc est nisi steteris in me:
permutare te potes sed non meliorare.
Nam occasione orta etc.

Thomas hat also alles zerrissen, und der Satz: hoc est nisi steteris in me, der nur die Fortsetzung und Erklärung des vorhergehenden: si vacat a vero fundamento status cordis, ist aus seiner richtigen Stellung genommen und mit dem nächstfolgenden Satze verbunden; und der letzte hängt dann wieder in der Luft. Sommalius interpunctirte weit richtiger.

Dieses Zerreißen von zusammengehörigen Theilen und Satzgliedern ist im Thomas-Autograph ganz gewöhnlich. Dem Punctator war es behufs des Vorsingens darum zu thun, so viel wie möglich kurze Sätze zu erhalten, am liebsten zweigliedrige, da sie sich am leichtesten singen lassen. So vgl. man 34, 15; 47, 30; 93, 48; 102, 31; 103, 1; 105, 69; 147, 9 ff.; 206, 10; 211, 57 u. s. w. Alle sind in dieser Weise punctirt: Si quaeris in omnibus Jesum: invenies utique Jesum. Si autem quaeris teipsum, invenies etiam te ipsum: sed ad tuam perniciem. Es ist mir nicht möglich, aus früherer Zeit einen einzigen Punc-

tator aufzuweiſen, der ſich ſolche Willkür erlaubt hätte. Man trennte höchſtens bei langen Aufzählungen, die von einem Oberſatze abhingen, die einzelnen Glieder und Caſus, wie es z. B. in unſern Conſtitutionen manchmal der Fall iſt, niemals aber kurze zu einander gehörige Sätze. Man wußte, daß nicht die für den Geſang beſtimmte Punctation das Schriftſtück beherrſchen ſoll, ſondern der Sinn desſelben. Im Thomas-Autograph iſt es umgekehrt.

Ich kann bei dieſer Gelegenheit nicht den Wunſch unterdrücken, daß man endlich einmal eine gut interpunctirte Imitatio herausgebe. Das Thomas-Autograph iſt einmal nur für den Geſang punctirt, und dann zerreißt es häufig, oft gegen den Sinn, die einzelnen Sentenzen. An den meiſten dieſer Stellen iſt die Ausgabe des Sommalius beſſer, während ſie an andern Orten dem Thomas-Autograph wieder nachſteht. Eine gute Interpunction für die Imitatio iſt nichts weniger als ſchwierig. Nur müßte man die für den Geſang berechneten Exemplare mit Vorſicht gebrauchen.

Iſt alſo der Punctator des Thomas-Autographes vom J. 1441 der Verfaſſer der Imitatio? Hätte der Verfaſſer ſein Werk in dieſer Weiſe behandelt? Dies iſt jetzt mehr als zweifelhaft und ſtünde einzig in der Literaturgeſchichte da. Einer der großen Feinde der Autorſchaft des Thomas a Kempis ſcheint mir die vielgerühmte Punctation des Thomas-Autographes zu ſein.

Ich zweifle übrigens ſehr, ob Thomas a Kempis ſelbſt die Ehre hat, die Imitatio zuerſt punctirt zu haben. Wie er die ganze Imitatio und viele andere ihm nachträglich zugeſchriebene Schriften, worüber ein ander Mal, nur copirt hat, ſo auch wahrſcheinlich mit der Imitatio die Punctation, die ſchon lange vor 1441 in manchen Imitatio-Hſſ. war. Er war einer der erſten und der bekannteſte, der ſie innerhalb der Windesheimer-Congregation punctirte.

Ich breche hier ab, um früher auf die andern Kempiſtiſchen Beweiſe einzugehen.

Recenſionen.

Commentar über das Evangelium des hl. Lucas. Von Dr. Paul Schanz, Profeſſor der katholiſchen Theologie an der Univerſität Tübingen. Tübingen, Verlag und Druck von Franz Fues. 1883. gr. 8°. VIII, 572 S.

Es ſind jetzt 7 Jahre verfloſſen, ſeitdem Dr. Schanz als Profeſſor für das Fach der neuteſtamentlichen Exegeſe an Stelle des † Dr. Aberle nach Tübingen berufen worden iſt. In dieſer verhältnißmäßig kurzen Zeit hat er außer einigen Brochüren und einer großen Anzahl Abhandlungen, Referate ꝛc. drei umfangreiche und gelehrte Commentare über die ſynoptiſchen Evangelien geliefert. Man kann nicht umhin, dieſe große Leiſtungsfähigkeit und dieſen ehernen Fleiß zu bewundern. In dieſem Frühjahr hat er das Fach der Exegeſe mit dem der Dogmatik vertauſcht, und der Nachfolger Aberle's iſt jetzt Kuhn's Nachfolger geworden. Möge er in ſeiner neuen Stellung Luſt und Muße finden, auch das Johannis-Evangelium zu erklären, das für den Dogmatiker ſicher das wichtigſte iſt. Da über die Commentare zum Matthäus- und Marcus-Evangelium bereits in dieſen Blättern die Rede war, ſo können wir uns hier um ſo mehr kürzer faſſen, als auch der vorliegende Commentar im Ganzen nach der früheren Methode des Verfaſſers eingerichtet iſt. Wir können uns freuen, daß die katholiſche Exegeſe mit drei Erklärungen der ſynoptiſchen Evangelien bereichert iſt, die auf der Höhe der Wiſſenſchaft ſtehen und allen Anforderungen der kritiſchen und philologiſchen Exegeſe entſprechen. Ein Hauptvorzug der Arbeit beſteht darin, daß das ſynoptiſche Problem ſowohl in der Einleitung im Allgemeinen, als auch bei der Erklärung im Einzelnen meiſt glücklich gelöst wird. Die Literatur über die

synoptische Frage ist zu einer erstaunlichen Höhe angewachsen, und bei dem Wirrwar der sich vielfach widersprechenden Meinungen bedarf es in der That eines kundigen Führers. Der leitende Faden in diesem Labyrinth ist in den Schanz'schen Arbeiten gegeben.

„Das dritte Evangelium ist durch seine interessanten Aufschlüsse über die synoptische Frage und seinen mannigfaltigen Inhalt das bedeutendste der synoptischen Evangelien. Aus ihm muß endgiltig der Streit zwischen der Benützungs- und Traditionshypothese entschieden werden, und man könnte fast sagen, er ist schon entschieden, denn nur vereinzelte Kritiker suchen bei ihm noch von jeder Benützung zu abstrahiren. Inhaltlich genügt es, auf die reiche Kindheitsgeschichte und den durch die prächtigen Parabeln ausgezeichneten Reisebericht hinzuweisen, um das Interesse für einen gründlichen Commentar zu erwecken. Das Lucas-Evangelium ist das pauliniſche Evangelium, welches uns mitten in den Reichthum und die Fülle der göttlichen Gnade hineinversetzt und die herrlichen Früchte des Glaubens, der Nächstenliebe und Frömmigkeit bei den ersten Bekennern des Glaubens vor Augen führt. Es mag manchmal gewagt erscheinen, die zahlreichen Abweichungen unseres Evangeliums von diesem Gesichtspunkt aus zu erklären, aber man wird bei genauer Prüfung immer wieder finden, daß historisch diese Auffassung am meisten gesichert ist und jede andere Harmonistik ihren Dienst versagt", S. III und IV. Wenn aber Dr. Sch. einen Gegensatz zwischen pauliniſchem und petriniſchem Evangelium zu statuiren scheint, so geschieht es durchaus nicht im Sinne der Baur'schen Tübinger Schule. „So wenig aber Paulinismus und Petrinismus Gegensätze waren, so verkehrt wäre es, das pauliniſche Evangelium dem petriniſchen entgegenzustellen. Das Eine Evangelium ist nur von verschiedenen Gesichtspunkten und für verschiedene Verhältnisse dargestellt".

Ein weiterer Vorzug unseres Commentars besteht darin, daß über die zahlreiche protestantische Literatur zu den Evangelien aus der Neuzeit (wohl mehr denn 20 Autoren) eine Kritik geübt und Abrechnung gehalten wird. Mit kritischer Sonde wird alles Brauchbare vom Unbrauchbaren geschieden und letzteres kurz widerlegt. — Die Einleitung umfaßt 45 Seiten und behandelt folgende Fragen: Der Verfasser, die Quellen des Lucas, Bestimmung und Zweck des Lucas-Evangeliums, Zeit und Ort der Abfassung, Charakter und

Compoſition des Evangeliums, exegetiſche Literatur. Das meiſte Intereſſe bietet wohl die Abhandlung über den Zweck des Lucas-Evangeliums. Bekanntlich hat Dr. v. Aberle die Zweckbeſtimmung zu ſcharf zugeſpitzt, als daß ſie zur allgemeinen Annahme hätte gelangen können. Nach ihm ſollte das Evangelium mit der Apoſtelgeſchichte den Zweck haben, im Proceß Pauli in Rom als Vertheidigungsſchrift zu dienen. Nach Dr. Schanz hat aber unſer Evangelium den Zweck, „die pauliniſchen Heidenchriſten in ihrem durch den Unterricht gepflanzten Glauben zu befeſtigen, indem die negative und feindſelige Haltung des jüdiſchen Volkes erklärt und die Berufung der Heiden als von Anfang an feſtſtehendes Princip nachgewieſen wird. Die göttliche Barmherzigkeit umfaßt beide vorher getrennte Nationen mit gleicher Liebe, um ſie aus dieſer böſen Welt für das zukünftige Reich der Seligkeit zu retten. Der Erfolg hängt aber von dem Verhalten des Einzelnen ab". Dieſe Zweckbeſtimmung iſt idealer, univerſaler und einer inſpirirten Schrift würdiger, als die Aberle'ſche. Was den Commentar im Speciellen betrifft, ſo kann ſelbſtverſtändlich in einem Referat über ein Buch, wo Tauſende von einzelnen Fragen zur Sprache kommen, nur das Eine oder Andere berührt werden. Im Ganzen kann ich zugeben, daß die Erklärung vielfach beſſer iſt und mehr befriedigt, als bei den früheren Evangelien, weil ſie doch nicht durchweg gar zu trocken und kritiſch gehalten iſt. Theilweiſe mag dieſer Vorzug mit dem Inhalt des Lucas-Evangeliums zuſammenhängen, weil dieſes die meiſten rührenden Partien aus dem Leben Jeſu enthält, theilweiſe hat Dr. Schanz auch einzelne Ausſtellungen, ſo weit er es für geboten erachtete, am betreffenden Orte berückſichtigt. Hören wir jedoch den Verfaſſer ſelbſt: „Auf weitere mir privatim von befreundeter Seite zugekommene Wünſche konnte ich nur ſehr bedingt eingehen. Denn ich hätte meine ganze Methode, welche ich für die Gegenwart als die allein richtige anſehe, weſentlich modificiren müſſen, wenn ich dogmatiſche, moraliſche und paränetiſche Ausführungen in größerm Umfange hätte aufnehmen wollen. Dies iſt von den alten Exegeten mehr als zur Genüge geſchehen und man ſollte heutigen Tages, nachdem die einzelnen Disciplinen ihr Penſum viel genauer abgegrenzt haben, der Exegeſe dieſe Laſt nicht mehr aufbürden. Ich muß mich aber von vornherein gegen die Folgerung verwahren, als ob Dogmatik und Moral ausgeſchloſſen worden

wären. Sie sind vielmehr so weit behandelt, als sie überhaupt in den Evangelien zur Sprache kommen. Die Exegese hat die Bedeutung und die Tragweite der einzelnen Aussprüche aus dem Zusammenhang und dem Charakter der einzelnen Schrift nachzuweisen, muß aber die historische und systematische Weiterführung den Special-Disciplinen überlassen. Diese Methode bietet manche Schwierigkeiten und erfordert ein ernstliches Studium, ist aber auch geeignet, die Exegese wissenschaftlich zu fördern" (Vorrede).

Wir geben dem Verfasser gerne zu, daß er keiner Schwierigkeit aus dem Wege gegangen, daß er ernste und tiefe Studien gemacht, daß er die Exegese in der That gefördert hat.

Man kann vom Standpunkt der Wissenschaft aus diesem Streben nur seine Anerkennung zollen, und gewiß hat diese Exegesirmethode auch ihre Berechtigung. Es gehört auch ein Maß von Selbstlosigkeit dazu, wenn man nur im Interesse der Wissenschaft arbeitet und nicht auf ein größeres Lesepublicum speculirt. Ob aber dieser Standpunkt in der Gegenwart der „allein richtige" ist, ist doch eine andere Frage, die ich nicht bejahen möchte. Die Bedürfnisse und Wünsche des theologischen Leserkreises wollen eben doch auch Berücksichtigung finden, und wenn Dr. Sch. wohl mit Recht hervorhebt, daß von den Alten in dieser Beziehung mehr als zur Genüge geschehen sei, so ist dagegen doch auch wieder zu beachten, daß unser Clerus eben das Gute, was die Alten geleistet haben, nicht Alles kennt oder zur Seite hat. Es ist ja ganz gut, daß wir Commentare auf dieser wissenschaftlichen Höhe wie die des Dr. Sch. besitzen, aber ich möchte nicht wünschen, daß wir lauter solche oder nur solche besitzen. Ich schlage eine ganz beliebige Seite auf und finde z. B. S. 188. Da sind 5 Anmerkungen textkritischer Natur. In dem Text selbst sind 20 Klammern, in denen nicht weniger als 50 Autoren aufgeführt werden. Unter diesen figuriren auch die Grammatiker Krüger, Buttmann, Kühner. Was für eine ernste Arbeit gehört dazu, auf einer einzigen Seite so viel Literatur zu beherrschen! Der Zweck, den sich der Verfasser gesteckt hat, die Bedeutung und Tragweite der einzelnen Aussprüche aus dem Zusammenhang und dem Charakter der Schrift nachzuweisen, hat er sicherlich erreicht. Namentlich sind die allgemeinen Bemerkungen, die jedem Abschnitt vorausgehen, recht gut zur Orientirung und zum Verständniß des Verhältnisses der Synoptiker zu und untereinander. Die Dogmatik

ist auch etwas mehr herbeigezogen als bei früheren Commentaren, so z. B. bei der Verkündigung und bei der Geburt Christi, beim Abendmahl ꝛc. In der Behandlung des zuletzt genannten Passus habe ich die Benützung der genialen Bickell'schen Schrift über „Messe und Paschah" vermißt. Einige christologische Fragen würde ich anders gelöst haben. Dr. Schanz will S. 148 ein Wachsthum der menschlichen Seele Christi ähnlich dem körperlichen Wachsthum annehmen. Hierin möchte ich dem hl. Thomas folgen, der Christo im ersten Augenblick der Empfängniß schon eine vollkommene Seele, Freiheitsgebrauch ꝛc. zuschreibt. Wenn Dr. Sch. S. 185 sagt: „Die Salbung besteht bei Jesus nicht in der göttlichen Natur, sondern wurde bei der Taufe durch den hl. Geist im geistigen Sinne vollzogen", so möchte ich doch dagegen erinnern, daß Christus bei der Taufe keinen Zuwachs an Gnaden des hl. Geistes bekommen hat, sondern daß diese Herabkunft des hl. Geistes lediglich den Zweck hatte, das messianische Wirken Christi als ein göttlich autorisirtes vor der Welt hinzustellen. Der Bautz'schen Auffassung des „Angelus confortans" kann ich mit Dr. Sch. gleichfalls nicht beitreten.

Gründlich und genügend ist das über den Statthalter Quirinus Beigebrachte. In dem fünffachen Datum beim Auftreten des Täufers erblickt Dr. Schanz auch eine Schilderung der traurigen politischen und religiösen Lage des Volkes, ähnlich wie ich in „Bibel und Wissenschaft" die Sache gefaßt habe. Wenn Dr. Sch. den Ausdruck „Menschen fischen" mit „Seelen für das Reich Gottes gewinnen" wiedergibt, so ist dies sehr richtig, aber es wäre angezeigt, darauf hinzuweisen, daß hier eine große prophetische Vision bei Ezechiel in Erfüllung geht. Solche Rückblicke auf das Alte Testament machen die Lectüre des „Leben Jesu" von Dr. Grimm so erhebend und interessant. Alle archäologischen Fragen sind gründlich und richtig erörtert. Doch sehen wir von solchen speciellen Dingen und mehr untergeordneten Punkten ab; es war mir vorzüglich darum zu thun, den Commentar mehr im Allgemeinen, im Großen und Ganzen zu charakterisiren. Das Buch wird in Gelehrtenkreisen sicher den Beifall finden, den es reichlich verdient. Und wenn es dem Verfasser gelingt, den Clerus an eine etwas schwerere Kost in der exegetischen Literatur zu gewöhnen, so soll dies dem Referenten sehr angenehm sein.

Münster. Dr. Schäfer.

De ss. Corde Jesu ejusque cultu tractatus philosophicus, historicus, dogmaticus et asceticus. Auctore sacerdote L. Leroy, doctore in philosophia et sacra theologia, professore theologiae dogmaticae in Seminario Leodiensi. Dessain. Leodii. 1882. p. XIV. 348[1]).

Die Andacht zum heiligsten Herzen Jesu ist providentiell. Sie ist durch eine besondere Fügung Gottes in der Kirche entstanden und verbreitet worden, sie hat eine ihr besonders zugedachte Aufgabe zu erfüllen und ist deshalb auch mit besonderen Gnaden gesegnet. Wenn sie trotzdem zweihundert Jahre nach ihrem ersten Auftreten noch nicht so weit verbreitet ist und noch nicht so viel und eifrig geübt wird, wie sie es verdient, so liegt der Grund davon gar oft darin, daß sie von jenen, die an erster Stelle dazu berufen wären, entweder gar nicht, oder in einer Weise erklärt und empfohlen wird, die ihr die Sympathien nicht gewinnen kann. Diese Wahrnehmung veranlaßte Leroy zur vorliegenden Arbeit. Er beabsichtigt zunächst den Priestern ein Buch in die Hand zu geben, aus dem sie einen vollständigen Unterricht über Alles, was sich über das Herz Jesu und dessen Verehrung in philosophischer, dogmatischer, historischer und ascetischer Beziehung sagen läßt, schöpfen können. Es muß ein derartiges Buch um so freudiger begrüßt werden, als bisher noch keines existirt, das alle Fragen und alle diesbezüglichen Rücksichten in den Kreis seiner Behandlung zieht. Die Aufgabe ist gut gelöst; in den 4 Theilen seines Werkes gibt Leroy über Alles hinreichenden Aufschluß.

Der erste Theil behandelt die physiologischen und philosophischen Lehren über das menschliche Herz. In der Bestimmung des Organes des sinnlichen Strebevermögens sind die Physiologen noch nicht einig. Darüber herrscht bei ihnen zwar kein Streit mehr, daß das gesammte Gebiet der Thätigkeiten des vegetativen und sinnlichen Lebens, somit auch die Strebethätigkeiten, von den Nerven ausgehen, aber darüber haben sie das letzte Wort noch nicht gesprochen, ob diese von den Gehirn- oder den Gangliennerven ausgehen. Und mit den Physiologen gehen auch die Philosophen in dieser Frage nach den zwei angedeuteten Richtungen auseinander. Die Bemerkung des Verfassers scheint nun ganz richtig und treffend

[1]) Bei Herder in Freiburg, bei Kirchheim in Mainz, bei Boisserée in Köln und bei Mayer in Wien zu beziehen.

zu ſein, daß man nämlich die Peripatetiker und Scholaſtiker, die das Herz als das Organ der ſinnlichen Strebethätigkeiten bezeichneten, zu den neueren Phyſiologen nicht in Gegenſatz zu bringen braucht. Denn die Theorie jener Philoſophen, nach welchen die ſinnlichen Gefühle ſich in den Gangliennerven vollziehen, kann nicht mit Unrecht als eine genauere und beſtimmtere Faſſung der Anſicht der Scholaſtiker bezeichnet werden. Dieſe haben allerdings nicht angeben können, in welchem Theile des Herzens die Gefühlsthätigkeit vor ſich geht, und ſagten ganz unbeſtimmt im Herzen; jetzt weiß man, daß ſie in den Herznerven ſich vollzieht und kann trotzdem mit eben dem Rechte ſagen, das Herz liebt und trauert, mit dem man ſagt, das Auge ſieht und das Ohr hört. Denn auch in dieſen Fällen ſind es nicht die muskulöſen und fleiſchigen Theile der betreffenden Organe, ſondern die Nerven, in welchen die ſinnliche Wahrnehmung vor ſich geht. So richtig und wahr dieſe Bemerkung zu ſein ſcheint, ſo iſt doch die Beweisführung des Verfaſſers von Uebertreibungen nicht ganz frei. Es iſt bekannt, daß die hl. Schrift an vielen Stellen die Affecte dem Herzen, den Nieren, den Eingeweiden u. ſ. w. zuſchreibt. Wenn er nun darauf beſonderes Gewicht legt, daß in ſeiner Theorie dieſe Redeweiſen im eigentlichen und nicht im übertragenen Sinne zu verſtehen ſeien, ſo dürfte das wohl zu weit gegangen ſein. Und wenn er darin eine Beſtätigung dieſer Anſicht findet, daß manche Erſcheinungen des myſtiſchen Lebens im Herzen ſich in beſonders auffallender Weiſe geäußert haben, ſo hat ihn die Vorliebe zu dieſer Theorie vollends zu einer Aeußerung hingeriſſen, die wohl beſſer unterdrückt worden wäre[1]).

In einer wiſſenſchaftlichen Erklärung der Herz-Jeſu-Andacht darf dieſe Frage allerdings nicht umgangen werden; aber von ſo

[1]) Haec enim naturalis proprietas cordis (qua habetur naturale praecipuum organum proprium facultatis appetitivae) videtur esse necessarium fundamentum ad explicandum, cur Deus in corde Sanctorum tam mira prodigia operari voluerit, et cur hoc organum corporis Sanctorum tam mirabili modo affectibus ipsorum cooperatum fuerit. Nisi cor revera talibus proprietatibus gaudeat et ex ordinatione naturae talibus functionibus active deserviat, nonne videretur communis erroris confirmatio, Deo prorsus indigna (!) quod taliter divina virtus et gratia sese attemperaverint proprietatibus et functionibus falso cordi attributis.

besonders großer Bedeutung für die Ehre des heiligsten Herzens scheint die Theorie, die der Verfasser vertheidiget, doch nicht zu sein. Thatsache ist, daß das Herz bei allen (wenigstens heftigeren) Gemüthsthätigkeiten in Mitleidenschaft gezogen wird, bei allen mitbetheiliget ist; ob nun direct als Organ und Princip, oder indirect, wegen seiner Beziehung zum Organ; ob die Affecte aus ihm entspringen, oder nur in ihm ihr Echo finden, das scheint für die Andacht nicht von großem Belange zu sein. In jedem Falle bleibt wahr, was die Bischöfe Polens in der bekannten Denkschrift in der S. 23 citirten Stelle sagen.

Der zweite Theil gibt einen Ueberblick über die Geschichte der Andacht, der nicht so fast die Form der Erzählung, als die Mittheilung von Documenten zeigt.

Im dritten Theile wird die Frage über den Gegenstand der Andacht eingehend und gründlich behandelt. Nachdem sich der Verfasser durch eine theologische Erörterung über den Begriff des Cultus und seines Gegenstandes die nöthige Grundlage geschaffen, wendet er die entwickelte Theorie auf diese Andacht und ihren Gegenstand an. Wer die ganze Abhandlung liest, gewinnt die Ueberzeugung, daß die unter den Theologen und Asceten bestehenden Differenzen über den Gegenstand der Herz-Jesu-Andacht nicht unschwer ausgeglichen werden können. Zwei Auffassungen müssen als unrichtig abgewiesen werden: die jansenistische, der zu Folge der eigentliche und adäquate Gegenstand der Herz-Jesu-Andacht die Liebe des Herrn ist, und zwar diese allein, und die ihr diametral entgegengesetzte einiger Asceten, welche behaupten möchten, das leibliche Herz des Herrn, und zwar an sich, ohne jegliche Beziehung zur Liebe, sei der volle und adäquate Gegenstand der Andacht. Die Abweichungen, die sich innerhalb dieser beiden Extreme bewegen, sind fast nur auf Verschiedenheiten im Ausdrucke zurückzuführen und könnten, nachdem man sich einmal über die einschlägigen Begriffe geeiniget, leicht beseitiget werden. Thatsächlich sind es besonders zwei Auffassungen und Darstellungen, die sich auf den ersten Anblick zu bekämpfen scheinen. Die eine sagt, der eigentliche und adäquate Gegenstand der Andacht ist das liebentflammte (leibliche) Herz des Erlösers; die andere sagt, der Gegenstand der Andacht ist das leibliche Herz und die Liebe des Herrn, die durch jenes symbolisirt wird. Die eine betont die Einheit des Gegen-

standes vielleicht auf Kosten der Genauigkeit und Correctheit im Ausdrucke; die andere sieht auf correcten und philosophisch genauen Ausdruck vielleicht auf Kosten der Einheit des Objectes.

Der vierte Theil enthält eine Rechtfertigung der Lehre und Praxis der katholischen Kirche in Bezug auf die Herz-Jesu-Andacht. Die vielen Einreden der Jansenisten und ihrer geistesverwandten Bekämpfer dieser Andacht mit den weitläufigen Antworten, die meistens aus Galliffet, Muzzarelli und Franco entnommen sind, könnte man für überflüssig halten, wenn der Andacht nicht auch heute noch manche, zwar nicht als offene und erklärte Gegner, wohl aber mit gewissen Vorurtheilen und nicht überwundenen Antipathien entgegentreten würden. Wer immer gegen diese Andacht ein Bedenken hat, der nehme sich die Mühe, das 4. Capitel dieses Buches zu lesen; er muß sich eine breite Darstellung und häufige Wiederholungen gefallen lassen, er wird aber eine befriedigende Lösung und Erklärung finden. Nur in einem Punkte wird er weniger befriediget sein.

Ohne Zweifel sind schon Manchem die vielen Gebete aufgefallen, die in directer Anrede an das Herz Jesu, das doch keine Person ist, wie an die Person des Herrn gerichtet werden. Die ersten Gegner dieser Andacht haben nicht unterlassen, diesen Umstand hervorzuheben und den Verehrern des Herzens Jesu den Vorwurf zu machen, sie gebrauchten Gebetsformeln, die vernunft- und naturwidrig wären. Seit jener Zeit hat man sich um so mehr bemüht, diese Gebetsweisen zu rechtfertigen, je häufiger und allgemeiner sie gebraucht wurden. Schon Galliffet erwähnt die Einrede und gibt eine Lösung, die Leroy mit Galliffet's Worten wiederholt. Das Herz Jesu, sagt er, ist mit der Seele und mit der Person Christi auf das innigste und untrennbar vereiniget; wer deßhalb das Herz anredet, redet zugleich die Seele, die Person an. Aber gerade diese Antwort ist es, die eine befriedigende Lösung des Bedenkens nicht zu enthalten scheint, und eine andere Erklärung gibt er nicht. Denn was hier vom Herzen gesagt wird, das gilt ja auch vom Haupte, von den Händen, den Füßen u. s. w. Man versuche aber einmal in dieser Weise zum hl. Haupte zu beten und man wird das Ungereimte bald fühlen. Andere haben derartige Anreden an das Herz Jesu als figürliche Redeweisen erklärt — eine Erklärung, die allenfalls befriedigen kann; wie kommt es aber

dann, daß man diese Anreden jederzeit und überall anwendet, da uneigentliche Redeweisen sonst doch nur ausnahmsweise gebraucht werden? Kurz, eine genaue und eingehende Prüfung und Erklärung dieses Punktes wäre in hohem Grade wünschenswerth.

Daß Leroy dem P. Galliffet so oft und so lang das Wort gegeben, wird in Rücksicht auf das Vortreffliche, das sich bei Galliffet findet, weniger befremden, als daß er in einem lateinischen Werke die langen Citate aus einem ursprünglich lateinisch geschriebenen Buche in der französischen Uebersetzung gibt.

Ein paar Versehen, die sich in dieses Buch eingeschlichen haben, sollen hier noch kurz verzeichnet werden. Die selige Margaretha Alacoque ist nicht im Jahre 1640 (n. 82), sondern 1647 geboren. Maria, die Königin von England, welche die Bitte der Ordensfrauen von der Heimsuchung, um Gewährung einer eigenen Messe zu Ehren des Herzens Jesu unterstützte, war nicht die Tochter (n. 106), sondern die Gemahlin Jacob II. Der Antwort der Ritencongregation: Nihil obstat vom 11. August 1877 auf die Bitte eines belgischen Künstlers, eine eingesendete Zeichnung zu einer Herz-Jesu-Statue zu approbiren, wird eine übertriebene Bedeutung zugeschrieben, wenn man daraus eine positive Approbation, zumal im Gegensatze zu einer anderen Darstellung des Herzens Jesu entnimmt.

Es ist nicht richtig, daß bildliche Darstellungen des Herzens Jesu vor den Offenbarungen der seligen Margaretha unbekannt waren (n. 307). Einzelne Bilder, die in England gemacht wurden, sind sogar aus dem 15. Jahrhundert noch erhalten; und in einigen Büchern, die aus dem 16. und 17. Jahrhunderte stammen, wie z. B. in den zu Rom 1587 gedruckten Jahresberichten der Gesellschaft Jesu und in einer Lebensbeschreibung des P. Colnago vom Jahre 1662 finden sich Bilder vom Herzen Jesu[1]), und für die Karthause in Köln wurden schon vor dem Jahre 1525 Herz-Jesu-Bilder angefertiget, welche von den frommen Mönchen in ihrer Zelle angebracht wurden. Der große Verehrer des Herzens Jesu vor den Zeiten der seligen Margaretha, der Karthäuser Landsberger, der zu Köln Prior war, hatte den Rath ertheilt: „Bringe

[1]) Theses de cultu sacratissimi Cordis Jesu a PP. A. Martorell et J. Castella e S. J. methodo didactica concinnatae (ed. 2. Barzinonae Rosal. 1877) p. 30.

an einem Platze deiner Zelle, wo du öfters vorbeigehst, ein Bild des heiligen Herzens Jesu oder der hl. fünf Wunden an[1])".

Innsbruck. Noldin S. J.

Die Lehre des heiligen Basilius von der Gnade. Dargestellt von Dr. theol. Eug. Scholl, Priester der Erzdiözese Cöln. Von der theol. Facultät zu Würzburg preisgekrönte Schrift. Herder. 1881. 8°. S. 235.

Der heilige Basilius in seiner Stellung zum „Filioque". Von Dr. Ant. Kranich, Priester der Diözese Ermland. Huyes. Braunsberg. 1882. 8°. S. 126.

In den meisten Lehrbüchern sehen wir den Traditionsbeweis für die wichtigsten Sätze von der actuellen Gnade nur durch wenige und dazu nicht alldurchgreifende Vätertexte aus der Zeit vor Augustin gestützt und gefördert. Um so gespannter mag man auf das Resultat einer gründlichen Studie sein, welche die gesammten Schriften eines der größten griechischen Väter jener Zeit allein in der Absicht durchforscht hat, die Gnadenlehre desselben in ihrem vollen Umfange zu ergründen und klarzustellen. In dieser Hinsicht wird die Schrift Scholl's über die Lehre des hl. Basilius von der Gnade dem Theologen höchst erwünscht kommen. Das Ergebniß seiner Forschung faßt der Verf. in die Behauptung zusammen, Basilius habe „bereits die ganze Lehre von der Gnade wenigstens in ihren Grundzügen" entwickelt. Wir können ihm hierin nicht nur im Allgemeinen, sondern selbst rücksichtlich der speziellen Fragen von der actuellen Gnade vollständig beipflichten. Besonders scharf finden wir das eigentliche Wesen der Gnade und des Uebernatürlichen als einer über den abgeschlossenen Kreis der Natur erhabenen Ordnung gezeichnet. Ueberraschend klar und bestimmt sind die Zeugnisse unseres Kirchenlehrers über die heiligmachende Gnade, als ein der Seele inhärirendes Sein, durch welches eine übernatürliche Aehnlichkeit mit Gott, die Kindschaft Gottes, die Theilnahme an der göttlichen Natur, gleichsam eine Vergöttlichung begründet wird. Auch das geheimnißvolle Inwohnen des hl. Geistes in den Seelen der Gerechten hat der Heilige in seinem innern Wesen durch den

[1]) Vgl. Der Karthäuser Landsberger, ein Vorläufer der sel. Margaretha Alacoque im 16. Jahrhundert und die Andacht zum göttlichen Herzen Jesu von P. Dom. Cyprian M. Boutrais. Uebersetzt von Br. Hermes. (Mainz. Kirchheim. 1880.) S. 85.

Begriff des Unterpfandes, der Gabe, durch die Gleichnisse des Siegels, der Salbe, des Feuers treffend erläutert. Die Worte Kleutgens finden hier ihre Bestätigung: „der große Basilius trug die Lehre von der habitualen Gnade auch bereits mit denselben Ausdrücken vor, deren sich die Schule bedient".

Indem der Verfasser sich anschickte, die ganze basilianische Gnadenlehre, die nirgends zusammenhängend, sondern durch alle Schriften des Heiligen zerstreut sich findet, in ihrem Einklang mit der nunmehr klar ausgebildeten, kirchlichen Gnadenlehre darzustellen, hat er gewiß ein schwieriges Werk unternommen. Es galt vor allem ein aufmerksames Durchforschen der zahlreichen Werke des großen Lehrers, es bedurfte ferner einer genauen Einsicht in die Parallelen aus andern Vätern und in die Systeme älterer und neuerer Theologen, dieses bedeutende Material mußte endlich von einer klaren, schulgerechten Auffassung der theologischen Lehre von der Gnade beherrscht sein. Der Verf. ist nicht nur mit Liebe und großem Fleiße, sondern auch mit umfassenden Kenntnissen der einschlägigen Literatur und solider theologischer Bildung an seine Arbeit herangetreten. Die vortheilhaften Folgen dieser gediegenen Ausrüstung treten uns überall wohlthuend entgegen in der Reichhaltigkeit der Citate aus Basilius, in der Würdigung aller mit dem Gegenstande verknüpften Fragen, in den der allgemeinen scholastischen Lehre sich anschließenden Ansichten des Verfassers. Diese anerkennenswerthen Vorzüge, sowie die unleugbare Schwierigkeit der Aufgabe lassen uns über die Mängel, welche der Schrift immerhin noch anhaften, leichter hinwegblicken.

Das mit einer gewissen Begeisterung angestrebte Ziel, die vollkommene Uebereinstimmung des großen Kirchenlehrers mit der klar ausgeprägten Gnadenlehre Augustins und der Scholastik darzuthun, hat den Verf. öfters verleitet, möglichst viele Citate aus Basilius in die Darstellung aufzunehmen, mochte auch die Verwendbarkeit mancher nicht ganz außer Zweifel gestellt sein. Doch es mag dies wenig verschlagen, wofern nur für jeden wichtigen Lehrsatz einige wirklich zutreffende Belege beigebracht werden konnten. Nur hätten wir gewünscht, daß wenigstens bei jenen Fragen, für welche sich die Ausbeute aus den Schriften des Heiligen weniger ergiebig gestaltete, die eigentlichen Beweisstellen vor den der Erläuterung und Ausschmückung dienenden Zeugnissen bestimmter und sichtlicher her-

vorgetreten wären. Hiermit berühren wir aber einen allgemeinen Mangel der Arbeit des geehrten H. Verfaſſers, den wir als bedeutſam bezeichnen müſſen, ohne deshalb die andern wirklichen Vorzüge ſeiner Schrift herabdrücken zu wollen. Es iſt der Mangel einer einläßlichen, umſichtigen, ſcharfen Argumentation, welche unſeres Erachtens die ganze Darſtellung hätte durchziehen müſſen, um die Orthodoxie und weit gediehene Ausbildung der baſilianiſchen Charitologie auf Grund der angeführten Zeugniſſe klar nachzuweiſen. Oft wird ſich der Leſer fragen, wie denn dieſe oder jene Stelle des Kirchenvaters in Verbindung ſtehe mit dem Lehrpunkte für den ſie in Verwendung gebracht wird, und ſelbſt der geübte Theologe wird häufig wegen der Unkenntniß der vollen Bedeutung und des Contextes mancher Citate in Rückſicht auf deren Beweiskraft nicht ohne große Bedenken ſein. Wir rechnen zu den Partien, in welchen der erwähnte Mangel beſonders fühlbar wird, das Capitel von der Nothwendigkeit der Gnade und im Allgemeinen den ganzen erſten Theil der Abhandlung. Man findet bei Baſilius, wie bei den übrigen griechiſchen Vätern häufig die Verſicherung, daß nur die Gnade die Fruchtbarkeit zum ewigen Leben gewähre, daß die Urſache unſeres Heiles ganz auf Gott zurückzuführen ſei, daß kein gutes Werk geſchehe ohne die Hilfe von Oben. In dieſen und ähnlichen Ausſprüchen liegt zwar der Kern der geoffenbarten Wahrheit von der Gnadennothwendigkeit verborgen; aber es bedarf einer ſorgfältigen Sammlung und Würdigung aller einſchlägigen Momente, um aus ihnen die Nothwendigkeit der Gnade in ihrer ganzen Tragweite, für alle Heilsakte, nicht nur die moraliſche, ſondern auch die phyſiſche Nothwendigkeit, nicht nur die Nothwendigkeit der anregenden, ſondern auch der erleuchtenden Gnade klar zu erweiſen. Eine mehr auf ſichere Beweisführung hinzielende Behandlung des Gegenſtandes hätte dem Verf. auch von ſelbſt den Gedanken nahe gelegt, etwa in einem eigenen Capitel, ſchwierige Stellen wie folgende: „divinum auxilium in vestris situm est voluntatibus“ (Ep. 294.), unter Vergleichung ähnlicher Ausdrücke bei Athanaſius, Cyrill, Chryſoſtomus, einer nähern Beſprechung zu unterziehen. Ueberhaupt hätte ein gelegentlicher Ausblick auf die Geſtaltung der Lehre von der actuellen Gnade bei den Vätern der erſten vier Jahrhunderte viel zur Erklärung der baſilianiſchen Lehre beigetragen und dem Zwecke des Verf. mehr gedient, als z. B. der leichter entbehrliche

Excurs über Basilius' Lehre von „dem innergöttlichen Verhältnisse des hl. Geistes".

Bezüglich der habitualen Gnade hat der H. Verf. nicht nur die allen Theologen gemeinsamen Ansichten in den Schriften des h. Basilius wiedergefunden, sondern er glaubt auch für die von ihm vorgezogenen Lösungen noch strittiger Fragen sichere Anhaltspunkte entdeckt zu haben. Drei bekannte Controversen kommen hier namentlich in Betracht: ob die heiligmachende Gnade von der Tugend der Liebe reell verschieden sei; ob das Inwohnen von den drei göttlichen Personen in gleicher Weise, oder in besonderer von der dritten Person behauptet werden müsse; ob die Vereinigung mit dem substanziell gegenwärtigen Geiste, wenn nicht einziger Formalgrund, so doch wesentlich mitbestimmendes Element der Gotteskindschaft sei. Sch. glaubt eine Begründung für den realen Unterschied von Liebe und Gnade bei Basilius insoferne zu finden, als dieser eine Erhebung und übernatürliche Vollendung der Natur selbst lehrt, welche durch die Tugend der Liebe an sich nicht bewirkt werde. Was die zwei übrigen Controversen angeht, so sind die Ausführungen des V. etwas schwankend; worüber Niemand besondere Beschwerde führen wird, der die Unsicherheit kennt, welche in den diesbezüglichen Untersuchungen vieler Theologen herrscht und namentlich in der von Sch. adoptirten Darstellung Thomassins sich ausprägt. Jedoch scheint er sich endgiltig für eine dem hl. Geiste eigenthümliche Art der Einwohnung und für die Auffassung des Geistes als einer quasi forma der Gotteskindschaft auszusprechen. Wir können uns in beiden Punkten der Ansicht des Verf. nicht anschließen, finden es aber hier nicht am Platze, auf eine nähere Motivirung unserer Anschauungen einzugehen. Nur soviel sei bemerkt, daß die Worte des h. Basilius keineswegs klar für die Meinung des Verf. sprechen. Wenn B. wie andere Väter dem Geiste als persönliche Eigenthümlichkeit die Bezeichnung: Gabe, Geschenk, heiligende Kraft beilegt, so sehen wir darin nur eine in dem persönlichen Charakter des heil. Geistes begründete besondere Analogie und Beziehung zur heiligenden Vereinigung ausgesprochen, keineswegs aber eine der dritten Person eigenthümliche Art der Vereinigung. Wohl vergleicht B. (de Sp. S. c. 26.) den hl. Geist insofern er die Heiligkeit der Gerechten vollendet mit einer Form der Seele; aber aus der ganzen Darstellung geht zur Genüge hervor,

daß er eigentlich die vom Geiste bewirkte Gottähnlichkeit als die Form der Vergeistigung oder Vergöttlichung im Sinne hat.

Die innere Anlage und die formelle Durchführung der Arbeit hat uns nicht allwegs befriedigt. Das zur Erläuterung beigezogene wissenschaftliche Material hätte selbständiger verarbeitet und zweckmäßiger verwerthet werden sollen. So wären die allzuhäufigen und allzugroßen Anmerkungen, die nebensächlichen Notizen, welche das Ebenmaß der Form und die Durchsichtigkeit des Inhaltes in gleicher Weise schädigen, von selbst vermindert worden. Einige Härten der Sprache, Dunkelheiten und Unebenheiten der Darstellung, theologische Unrichtigkeiten und ungenaue Angaben hätten bei einer abermaligen Ueberarbeitung der Schrift vermieden werden können. Indeß verzichten wir namentlich in Anbetracht der Vorzüge des Buches gerne darauf, die hiehergehörigen Notizen, welche wir beim Durchlesen uns gemacht haben, einzeln zu verzeichnen.

2. Eine enger abgegrenzte Studie über den h. Basilius ist die oben angezeigte Schrift Kranichs, welche einen vollständigen Nachweis für die basilianische Lehre vom Ausgange des h. Geistes aus Vater und Sohn zu liefern beabsichtigt. Der Verfasser schlägt zur Erreichung seines Zweckes keine neuen und eigenen Wege ein, sondern begnügt sich damit, die von Franzelin und Hergenröther vorgezeichneten Bahnen der Argumentation durch neu hinzugefügte Belegstellen zu erweitern und zu sichern. Die Beweise werden in passender Ordnung, von den minder bedeutenden zu den gewichtigsten aufsteigend, vorgelegt. Die unleugbaren Vorzüge dieser Methode wären unseres Erachtens noch besser hervorgetreten, wenn der Verf. zugleich eine genaue Fixirung und markirte Scheidung der Hauptbeweismomente vorgenommen und so jeder Verschleppung des einen Argumentes in das andere, jeder unnöthigen Wiederholung vorgebeugt hätte. Der interessanteste Abschnitt in der Arbeit K.'s ist die textcritische Untersuchung der berühmten Stelle c. Eunom. III. 1., welche schon auf dem Florentinum Gegenstand erregter Controverse zwischen den Lateinern und Griechen war. Der V. folgt hier einer ausführlichen, äußerst seltenen Dissertation des Franzosen Vallée[1]) über diese Streitfrage; die beigebrachten äußern Zeugnisse sind zutreffend, bei den Beweisen aus dem innern Zusammenhang der

[1]) Dissertatio, qua expenditur celebris locus S. Basilii Magni de processione Spiritus s. a Patre Filioque. Paris. Apud de Launoy. 1721.

Stelle jedoch wäre hie und da eine vorsichtigere Prüfung der Ausführungen des Gewährsmannes angezeigt gewesen. Die Ansicht Langens, wonach die Lehre von dem Ausgange des h. Geistes aus dem Sohne dem h. Basilius wie den übrigen Vätern nur als theologische Speculation, nicht als geoffenbarter Glaubenssatz gegolten haben soll, wird mit Recht von K. bekämpft. Doch hätte angesichts dessen, was schon Franzelin in seiner Abhandlung gegen Bulgakow und Langen erörtert hat, das Auftreten des Verf. entschiedener und sicherer sein können.

Was uns in dem Schriftchen besonders anspricht, ist die gefällige und zugleich anregende Darstellung, der eine durchweg theologisch-correkte Ausführung zur Seite geht. Nur an wenigen Stellen, wie etwa S. 45. 67. 95 u. a., dürften minder bedeutende Ausstellungen gemacht werden können.

Innsbruck. Nisius S. J.

1. **Predigten auf die Feste des Herrn** über dessen Heiligthümer und Diener. Von P. Georg Patiß, Priester der Gesellsch. Jesu. I. Band der Festpredigten. Innsbruck. Fel. Rauch. 1881. Vierte Aufl. 374 S.

2. **Marienpredigten.** Von P. Georg Patiß, Priester der Gesellsch. Jesu. Vierte Aufl. II. Band der Festpredigten. Innsbruck. Fel. Rauch. 1882. 335 S.

3. **Predigten auf die Feste der Heiligen.** Von P. Georg Patiß. Priester der Gesellsch. Jesu. Vierte Aufl. Innsb. Fel. Rauch. 1882. 438 S.

4. **Weihnachtspredigten in zwei Cyclen.** Von P. Georg Patiß, Priester der Gesellsch. Jesu. Zweite Aufl. Innsbruck. Fel. Rauch. 1882. 320 S.

5. **Paulus in seinen apostol. Tugenden dargestellt.** Von demselben. Regensburg. Pustet. 1881. 600 S.

In den letzten Jahren erschienen von dem seit langer Zeit rühmlichst bekannten Kanzelredner P. Patiß S. J. mehrere Bände Predigten in erneuter Auflage, und bieten uns so den erwünschten Anlaß, die homiletischen Arbeiten des genannten Verfassers einer Besprechung zu unterziehen. Unseres Wissens erhielten in den letzten 2 Dezennien keine Predigten — die Werke des hochseligen Fürstbischofs von Breslau Dr. Förster ausgenommen — so viele Auflagen, wie die des P. Patiß, von denen z. B. die 3 Bände Festpredigten bereits in 4. Auflage vorliegen: gewiß ein Zeichen der Vortrefflichkeit und Brauchbarkeit. P. zählt unstreitig zu den her-

vorragenden Homileten unserer Zeit; Fülle von Gedanken, Schwung der Sprache, Klarheit und Lebendigkeit der Darstellung, ebenso wie tiefe Kenntniß des menschlichen Herzen sind ihm eigen.

Unter den Vorzügen seiner Vorträge sind es besonders drei, die wir hervorheben wollen; an erster Stelle den ausgiebigen Gebrauch der h. Schrift u. ihre richtige Anwendung. Wenn nach der Meinung des h. Augustin (de doctr. christ. l. IV., c. 5.) der Werth und die Vortrefflichkeit eines Predigers von seiner größeren oder geringeren Kenntniß der h. Schrift abhängt, dann zeugen Patiß' Vorträge von seiner Tüchtigkeit im Predigtfache; denn fast jede Seite bekundet die große Belesenheit im Buche der Bücher, im alten Testamente wie im neuen, und zugleich das richtige Verständniß und die passende Anwendung der Texte. Bald kleidet er seine Gedanken in die Sprache der h. Schrift (z. B. I. Bd. Festpred. S. 114. 118. 148), bald — und zwar sehr oft — legt er der Predigt einen Ausspruch der Bibel zu Grunde, der dann im Vortrage fortwährend wiederhallt, (z. B. Weihnachtspredigten S. 268 ff. Luc. II. 49., I. Festpr. S. 140 ff. Cant. III., 4.), bald reiht er mehrere Schriftstellen an einander, um dann darauf seine Beweisführung zu bauen, (z. B. Weihnachtspr. S. 56.), bald benützt er einzelne Stellen auf sehr nachdrucksvolle Weise zur repetit. sententiarum (z. B. II. Festpr. S. 96 f.). Ebenso vertraut ist er mit den Schriften der hl. Väter und ebenso gewandt im Gebrauch ihrer Aussprüche. Doch läßt sich nicht läugnen, daß die Anreihung der Schrift- und Vätertexte, mitunter trocken und einförmig, einer innigern Verbindung bedürfte und nach gewissen Gesichtspunkten geschehen könnte. Die Wahl des Vorspruches und dessen Verwendung im Laufe der Predigt ist meist sehr gelungen, und gewiß ist es originell, wenn der Verf. für das Fest des h. Rosenkranzes im akkommodirten Sinne den Text wählt: Grüßet Maria, denn sie hat sich um euch viele Mühe gemacht. Rom. XVI., 6.

Ein anderer Vorzug liegt in dem zeitgemäßen Charakter dieser Predigten. Darunter versteht Ref. nicht etwa ein Jammern über schlechte Zeiten, ein Poltern über Liberalismus, oder modernes Heidenthum, wobei die Zuhörer, zufrieden mit sich selbst, denken: Das geht auf Andere. P. verfolgt und bekämpft mit aller Kraft den antichristlichen Geist unserer Tage (vergl. die Predigten über Priesterthum im I. B. der Festpred. und den ersten Cyclus der Aloys.-Pred. im

III. Bd. Festpr.); aber er zeichnet ihn in s. Grundsätzen, malt ihn in s. Wirkungen, schildert ihn in s. Folgen, weist hin auf die Familien und Menschenherzen, in denen er zur Herrschaft gelangt ist und gibt die Mittel an, Christi Geist in sich zu haben und zu pflegen. So kommt der Verfasser mit Vorliebe auf d. Grundirrthümer unserer Zeit zu sprechen, deckt ihre Haltlosigkeit auf und schildert ihre Gefährlichkeit mit beredten Worten. Daß er dabei stets auf das Eine Nothwendige: Bekehrung von Sünden u. christl. Leben dringt, versteht sich von selbst.

Endlich finden wir hier — und darin liegt der dritte Vorzug — eine gediegene, überzeugende Beweisführung der christlichen Lehrsätze. Ob der Verf. über das hlst. Altarssakrament, oder „über die Auferstehung der Leiber" (kirchlicher ist doch wohl der Ausdruck: Auferstehung des Fleisches), oder über das Dasein der Hölle, oder über das Geheimniß der h. Dreifaltigkeit spricht: immer wird die Lehre lichtvoll erklärt und gründlich bewiesen; gewiß sehr wichtig für unsere Zeit, in welcher der religiöse Unterricht in den Familien fast gänzlich mangelt und dem Katecheten oft nur eine ungenügende Anzahl von Unterrichtsstunden zu Gebote stehen. Seichtes Moralisiren ohne genügendes Fundament kennt P. nicht und selbst bei moralischen Predigten — wenn man schon diesen Namen gebrauchen will — schickt er immer, gut begründet die Lehre voran, aus der dann, wie das Bächlein aus der Quelle, die Anwendung auf das praktische Leben hervorgeht.

Nach diesen Bemerkungen können wir uns über die oben angezeigten Predigt-Werke kurz fassen.

Der I. Bd. Festpredigten enthält Predigten auf die meisten Feste des Herrn, worunter auch vier über das hlst. Altarssakrament; sodann Predigten über die Heiligthümer des Herrn (Gotteshaus und Gottesacker) und endlich über die Diener des Herrn: zwei Schutzengel- und vier Primizpredigten. Letztere gehören sicher zu den vortrefflichsten der ganzen Sammlung.

Der II. Bd. Festpredigten unter dem Titel Marien-Predigten bietet Vorträge auf mehrere Feste der h. Jungfrau, eine Maiandacht (32 Vorträge) über Maria, die große Familienmutter; 6 Predigten über Maria-Hilf und 10 über das Ave Maria. Als besonders zeitgemäß und praktisch zeichnen sich die Vorträge über: Maria die große Familienmutter, aus. An der sel. Jung-

frau und ihrem göttlichen Kinde wird dargestellt, wie die Familie an sich und in ihren Gliedern christlich sein und christliches Leben zeigen müsse. — Mit der vom Verf. angewandten Deklination des Namens Maria, Gen. Mariens, Dativ Mariä können wir uns nicht einverstanden erklären. Warum nicht auch im Genit. Mariä, woran das deutsche Volk schon längst gewöhnt ist?

Der III. Bd. Festpredigten unter dem Titel: Predigten auf Feste von Heiligen, bringt außer mehreren Predigten zu Ehren der Heiligen: Joseph, Ignatius, Franz Xav., Stanislaus Kostka, Joh. v. Nepomuk, Katharina und der sel. Martyrer Joh. Britto und Andreas Bobola, 3 Predigt-Cyclen auf die 6 Aloysius-Sonntage. Sämmliche Predigten voll Schwung und Beredtsamkeit sind paränetische Festreden nach Art der Predigten der klassischen französischen Kanzelredner. Warum hat aber der Verf. nicht in einem Cyclus das ganze Leben des h. Aloysius behandelt, wofür die Bollandisten tom. XXVI. viele beglaubigte und dem Volke großentheils unbekannte Züge bieten?

Bei den unter Nr. 4 angeführten Predigten bedürfte wohl der Titel, als zu enge gehalten, einer Verbesserung, indem ja Predigten für die Sonntage im Advent und nach Epiphanie nicht Weihnachtspredigten sind. Besser wäre der Titel: Predigten für den Weihnachtsfestkreis: doch auch da wären einige Predigten ausgeschlossen, die, für die Vorfastenzeit bestimmt, in den Osterfestkreis gehören. — In diesem Bande namentlich ist es ein heiliger, mächtig zu Herzen gehender Ernst, der jede Predigt durchweht und den Christen eindringlich mahnt, über die kurze Spanne Zeit des Lebens hinweg an die Ewigkeit zu denken. Themate, wie über die Bestimmung des Menschen, die Folgen der Erbsünde, über praktischen und theoretischen Indifferentismus, über das Dasein und die Ewigkeit der Höllenstrafen sind mit der dem Verf. für solche Gegenstände eigenen Meisterschaft behandelt.

Vorstehendem fügen wir noch die Besprechung des unter Nr. 5 verzeichneten Buches über: „Paulus in seinen apostolischen Tugenden" bei, eines Buches, das unseres Erachtens viel zu wenig bekannt und verbreitet ist.

Es ist eine allgemein anerkannte Wahrheit, daß nicht blos oratorisches Talent, Wissenschaft und guter Vortrag nöthige Vorbedingungen sind, die Predigten nutzreich zu machen, sondern

vor allem das echt priesterliche Leben, das Durchdrungensein vom Geiste Christi, die wahre Liebe zu Gott und zum Nächsten, wodurch die für die Wirksamkeit auf übernatürlichem Gebiete absolut nothwendigen Gnaden vom Herrn erlangt werden. Das leuchtende Beispiel eines solchen für Gott geführten und mit Gott vereinten Lebens ist nun sicher der h. Paulus, und wir stimmen vollständig mit der im Vorworte ausgesprochenen Ansicht des Verf. überein, daß das in der Apostelgeschichte durch den h. Geist gezeichnete Bild des h. Paulus „für weltewige Zeit das Vorbild sein sollte, nach dem in der Kirche zu allen Zeiten sich apostolische Männer zu bilden hätten". In besonderer Weise gilt dies sicher für unsere Zeit, die der des Weltapostels nicht wenig ähnelt.

Die Eintheilung ist folgende. Nachdem der Verf. gleichsam als Einleitung in 2 Abschnitten die Auserwählung und Berufung des Apostels und dessen Mitwirkung mit diesen Gnaden besprochen, behandelt er in 3 weiteren Abschnitten die Tugenden des h. Paulus, die sich auf Gott, auf die Selbstheiligung und auf sein Wirken am Heile der Seelen beziehen und schließt mit dessen unblutigem und blutigem Martyrium. In der Eintheilung der Tugenden folgt der Verf. dem bekannten Exegeten Cornel. a Lap. (effigies s. Pauli in der Einleitung zum Commentar in Acta Apostolor.), in der Ausführung ist er jedoch selbständig. Die einzelnen Tugenden werden derart behandelt, daß zuerst nach den hh. Vätern und Theologen der Begriff der Tugend nach allen Seiten hin entwickelt und dann das Vorhandensein derselben am h. Paulus nachgewiesen wird. Mit sichtlicher Vorliebe für den großen Apostel, und darum nicht selten mit Wärme und Begeisterung wird sein Tugendbild entworfen, ein Umstand, der diesem nur ascetischen Zwecken dienenden Buche keineswegs nachtheilig ist, die Lektüre desselben vielmehr um so angenehmer macht.

Schrift und Väter sind fleißig benützt; unter letztern, wie begreiflich und dem Gegenstand angemessen, besonders der h. Chrysostomus. Doch hätte die Wahl der Stellen aus den Homilien de laudibus s. Pauli sorgfältiger sein können, da dieser h. Kirchenlehrer, wie bekannt, aus Vorliebe zum Weltapostel in seinen Lobeserhebungen manchmal zu weit geht. Möge das Buch, das des Belehrenden und Anregenden so viel enthält, recht fleißig von den Priestern gelesen und meditirt werden, damit der h. Paulus ver-

ehrt und die Herzen der Prieſter von Eifer für Gott und das Heil der Seelen entflammt werden.

Innsbruck. F. X. Zenker S. J.

Bullarium Ordinis FF. Minorum S. P. Francisci Capucinorum seu Collectio Bullarum, Brevium, Decretorum, Rescriptorum etc., quae a Sede Apostolica pro Ordine Capucino emanarunt, Jussu Reverendissimi Patris Aegidii a Cortona, Totius dicti Ordinis Ministri Generalis, Variis Notis Elucubrata A P. Petro Damiani a Münster, Ejusdem Ordinis Definitore Generali. Continuationis Tomus Primus, Totius Operis Tomus Octavus, Continens Constitutiones, Brevia, Decreta etc. sub Pontificatu Benedicti XIV. et Clementis XIII. Edita. Oeniponte Typis Wagnerianis 1883.

Das Bullarium des Kapuziner-Ordens erſchien in 7 Bänden zwiſchen 1740—1752. P. Michael von Zug, der Schweizer-Kapuzinerprovinz angehörig, verfaßte dasſelbe. Es beginnt mit der Gründung des Ordens der mindern Brüder durch den hl. Franziskus von Aſſiſi. Von den erſten drei Jahrhunderten ſind nur die wichtigſten päpſtlichen Conſtitutionen aufgenommen. Die eigentliche Sammlung beginnt mit jener Ordens-Reform, aus welcher 1525 der Kapuzinerorden hervorging. Der hl. Stuhl hat den Orden durch mehrere päpſtliche Schreiben beſtätiget, ihn vor den Anfeindungen in Schutz genommen, und mit vielen ehrenden Privilegien ausgezeichnet. Sehr ſchnell breitete ſich der Orden aus. Ueberall, in Italien, Deutſchland, Frankreich, Spanien wurden Klöſter gegründet, die ſich bald zu Provinzen vereinigten; Gottes ſchützende und ſegnende Hand ruhte ſichtlich über dieſem neuen Ordenszweig des hl. Franziskus, des Stifters des Geſammtordens der mindern Brüder. Zur Erbauung der Klöſter und Gründung der Provinzen wurden nicht bloß vom hl. Stuhle und der Ordens-Vorſtehung die nöthigen Vollmachten ertheilt, auch die Fürſten und die Gemeinden, welche den Bau ſelbſt beſorgten, oder ihn unterſtützten, ſtellten feierliche Documente aus, worin ſie die Gründe angaben, warum ſie die Kapuziner berufen, wichtige Arbeiten ihnen anvertraut und große Rechte eingeräumt haben. Alle dieſe Actenſtücke hat der Herausgeber fleißig geſammelt, und ſie gewähren einen richtigen Einblick in die Denkweiſe der damaligen Zeiten.

Ebenſo reichlichen Stoff hatte die Miſſionsthätigkeit des Ordens

geliefert. Beinahe jede Provinz hatte ihren eigenen Missionsbezirk. Die Kapuziner pflegten eifrig diese apostolische Thätigkeit und suchten deren Feld immer mehr auszubreiten. Ihre Missionäre zogen nach Afrika, nach Asien und nach Amerika, und drangen immer tiefer in die heidnischen Länder ein. Das Bullarium bringt aber nicht bloß die Documente des hl. Stuhles, in welchen die Errichtung der Missionen angeordnet und verschiedene Vorschriften und Befugnisse ertheilt werden. Die Missionäre selbst haben viele und eingehende Berichte gesendet über ihre Wirksamkeit, über die Beschaffenheit der Länder und den Charakter der Völker, unter denen sie wirkten. Selbst heidnische Fürsten haben Schreiben oder Gesandte an den päpstlichen Hof gesendet und Kapuziner-Missionäre sich erbeten. Auch die diesbezüglichen Documente wurden mit kluger Auswahl in das Bullarium aufgenommen, und gewähren wichtige Anhaltspunkte für die Geschichte der katholischen Missionen.

So viele Documente standen dem Fortsetzer des Bullariums allerdings nicht zu Gebote. Die antikirchlichen Grundsätze des vorigen Jahrhunderts hatten sich immer mehr über Europa ausgebreitet. Sie richteten sich im Anfang vorzugsweise gegen die religiösen Orden. Darum mußte auch der Kapuzinerorden manchen Sturm bestehen. Desto mehr waren die Obern bemüht, den Orden vor den verderblichen Einflüssen zu bewahren, und den Verlust nach Außen durch die innere Erneuerung des Ordensgeistes zu ersetzen. Diese Bemühungen wurden vom hl. Stuhle entweder selbst veranlaßt oder kräftigst unterstützt. So entstanden mannigfaltige und wichtige Documente, die über die Zeitverhältnisse manches Licht verbreiten. Ein flüchtiger Ueberblick derselben zeigt jedem Unbefangenen zur Genüge, wie der Orden zwar angefeindet, ja zeitweilig unterdrückt werden kann; haben aber die Stürme ausgetobt, so ersteht er von Neuem und in frischerer Kraft, während die Hand, die ihn geschädigt, gelähmt allmählig abstirbt.

Durch die Revolutionen am Ende des vorigen Jahrhunderts und die des gegenwärtigen sind zwar viele Documente verschleppt und vernichtet worden. Weil aber die meisten Ordensprovinzen bereitwillig die Documente der päpstlichen Constitutionen aus ihren Provinz- und Klosterarchiven einsandten, und auch die bereits veröffentlichten Sammlungen ähnlicher Documente fleißig benutzt wurden, so steht dem Herausgeber dennoch reichliches Material zur Verfügung, wovon Vieles noch nie veröffentlicht worden ist.

Das Ordens-Bullarium befaßt ſich allerdings vorzugsweiſe mit jenen Documenten, welche den Orden ausſchließlich betreffen. Es wurden aber auch ſolche aufgenommen, welche für alle religiöſen Orden erlaſſen worden ſind, z. B. die allgemeinen Ordensprivilegien, die Rechte und Pflichten der Orden bei Ausübung der Seelſorge und Spendung der Sakramente, über die Abläſſe, Miſſionen, Heiligſprechungen ꝛc. Da die hl. Congregationen, beſonders die hl. Congregation super disciplina regulari die meiſten ihrer Beſchlüſſe als für alle Orden geltend erläßt, was unter den drei letzten Päpſten beinahe immer der Fall war, ſo dürfte vorliegendes Bullarium auch den übrigen Ordensgenoſſenſchaften ſehr zu empfehlen ſein.

Was die Anordnung des Stoffes betrifft, hat die Fortſetzung einen bedeutenden Vorzug vor den erſten 7 Bänden. In dieſen iſt der Stoff nach Provinzen und nach dem Inhalt der päpſtlichen Erläſſe eingetheilt, was den Ueberblick über das Ganze und das Auffinden der einzelnen Documente ziemlich erſchwert. Darum wurde in der Fortſetzung die chronologiſche Ordnung eingehalten. Und da zu den bereits beigefügten Regiſtern für den letzten Band auch noch ein erſchöpfendes Sachregiſter, ſowie für jede einzelne Provinz eigene Regiſter in Ausſicht geſtellt ſind, ſo dürfte die Benützung des Werkes ſehr erleichtert werden.

Der erſte Band der Fortſetzung, oder der VIII. des ganzen Werkes, umfaßt die Pontificate Benedict XIV. und Clemens XIII., alſo den Zeitraum von 1740 bis 1769, in 404 Seiten Text und XL. Einleitung und Regiſter in Folio. Den Documenten ſind manche, und häufig recht wichtige Erläuterungen beigefügt. Weil in den erſten 7 Bänden bereits einige Documente Benedict XIV. bis 1752 enthalten ſind, ſo wurden dieſe in ihrer chronologiſchen Ordnung nur angeführt, und der Band und die Seite angezeigt, wo ſie zu finden ſind.

Die Ausſtattung vorliegenden Bandes iſt gefällig; das Papier gut; der Druck recht deutlich; die Randgloſſen erleichtern ſchnelles und überſichtliches Erfaſſen des Inhaltes; die Arbeit macht der Wagner'ſchen Univerſitäts-Buchdruckerei alle Ehre. Der Preis iſt für ein ſo voluminöſes Werk mäßig gehalten; es koſtet dieſer Band 15 Frank, oder 12 Mark, oder 7 fl. öſt. W. Das Werk kann durch die Wagner'ſche Buchhandlung bezogen werden. P.

Bemerkungen und Nachrichten.

Neuere Quellen-Publicationen zur älteren Franziskaner-Geschichte. 1. Salimbene's Chronik. — Allbekannt ist wenigstens unter den Geschichtsforschern das farbenprächtige, lebensfrische Spiegelbild des 13. Jahrhunderts, welches uns der Franziskaner-Bruder Salimbene in seiner Chronik entworfen hat; allbekannt ist die Bedeutung, welche diese Quellenschrift für Kirche und Reich, für die italienische Local-Geschichte, wie für die Vergangenheit seines Ordens besitzt. Nicht minder bekannt ist es, daß die einzige Ausgabe, in welcher uns diese Arbeit vorliegt, durchaus unvollständig ist. — Es wurde dieselbe nämlich nicht nach der Original-Handschrift, sondern nur nach einer lückenhaften Abschrift gefertigt. Diese Abschrift hatte im vorigen Jahrhundert Monsignor Cajetano Marini, Custos der vaticanischen Bibliothek, für den Herzog von Sermoneta anfertigen lassen, als derselbe für die von ihm geplante Fortsetzung der Scriptores rerum Italicarum Materialien sammelte. Der Einbruch der republicanischen Armeen und die darauf folgenden langen Kriegsjahre verhinderten das schöne Unternehmen. Glücklicher Weise jedoch gelangte die Abschrift nach dem Ausverkauf der herzoglichen Bibliothek schließlich in die Hände der Herausgeber der Monumenta Parmensia, welche dieselbe in ihrer Sammlung abdrucken ließen.

Diese Ausgabe konnte nicht befriedigen, wurde aber als Nothbehelf mit Dank angenommen und fleißig benützt. — Ende der sechziger Jahre beschloß die Redaction der Monumenta Germaniae in Anbetracht der Wichtigkeit, welche Salimbene auch für die Reichsgeschichte des 13. Jahrhunderts besitzt, eine vollständige, den Anforderungen der historischen Kritik entsprechende Ausgabe in ihre große Sammlung aufzunehmen und beauftragte Hermann Pabst mit der Arbeit. Nach dessen Tod im deutsch-französischen Kriege ging der Auftrag an Scheffer-Boichorst über; jedoch, ohne daß bis jetzt über die Ausführung etwas Weiteres verlautet wäre. — Von neueren Monographien über unseren Chronisten wäre außer der ziemlich

unbedeutenden Arbeit Cledat's[1]) die treffliche Schrift Dove's zu erwähnen: „Die Doppelchronik von Reggio und die Quellen Salimbene's". Leider nahm der Verfasser von der vaticanischen Original-Handschrift gar keine Einsicht und legte seinen Forschungen nur Marini's Abschrift in der Este-Bibliothek von Parma zu Grunde.

Auch in Italien wünschte man schon längst eine neue unverkürzte Ausgabe, aber erst in diesen letzten Monaten gelang es diesen Wünschen, die ihnen entgegenstehende Furcht vor den mit einer solchen Arbeit verbundenen Mühen und Kosten zu überwinden. Es faßte nämlich die historische Gesellschaft von Modena und Reggio den Entschluß, eine solche Ausgabe in ihrer Sammlung zu veröffentlichen. Prof. Gatti in Rom wurde mit der Correctur und Ergänzung der Parmenser Ausgabe betraut. Derselbe wird bis nächsten Herbst seine Arbeit vollendet haben, worauf der Druck alsobald beginnen soll.

Der Vaticanische Codex 7260, um dessen möglichst genaue und vollständige Wiedergabe es sich bei der beabsichtigten Ausgabe handelt, hat seine Geschichte. Der erste nachweisbare Besitzer desselben war Cardinal Savelli, wie der berühmte Canonist P. Pegna berichtet und eine Notiz zu Anfang der Handschrift besagt. Der Cardinal machte ihn nach Ausweis derselben Notiz am 30. Jan. 1587 seinem langjährigen Freund und Arbeitsgenossen Paul Sanvitali zum Geschenk. Im folgenden Jahrhundert scheint der literarische Schatz gänzlich verschollen gewesen zu sein. Selbst Wadding, der doch in Rom selbst arbeitete, kannte ihn nur aus einigen älteren Citaten. Erst zu Anfang des 18. Jahrhunderts entdeckte P. Torribia die Handschrift wieder in der Bibliothek des Herzogs von Poli (aus dem Geschlechte der Fürsten Conti), aus welcher sie sodann an die Vaticanische Bibliothek gelangte. Sbaralea und Affo waren die ersten, welche einen ergiebigeren Gebrauch von der wichtigen Quellenschrift machten.

Was haben wir nun von der neuen Ausgabe zu hoffen? Ein Vergleich der Parmenser Ausgabe mit der Vaticanischen Handschrift, welchen wir vor einiger Zeit anstellten, zeigte uns, daß diese Ausgabe nur etwa zwei Drittel des ganzen Inhalts der Handschrift bietet; ein gutes Drittel ist also noch ungedruckt. — Dasselbe besteht aus drei Bestandtheilen. Den ersten und bei Weitem ausgedehntesten bildet eine Masse von Texten der hl. Schrift, welche Salimbene allenthalben in seine Erzählung eingeschoben hat. Ein weiterer Theil besteht aus einigen widerlichen Skandalgeschichten — den dunkelsten Schatten des mittelalterlichen Sittengemäldes. Mit einer derselben glaubte Cledat sein Buch würzen zu sollen. Hieher gehören sodann noch einige andere wenige Stellen, deren Veröffentlichung Marini oder seinem Copisten nicht wünschenswerth erschien.

[1]) L Cledat. De fr. Salimbene et de ejus Chronicae auctoritate. Parisiis, Thonin. 1878. p. 116. 8°.

Drittens veranlaßte die Schwierigkeit, einige der starkverblaßten Partien zu entziffern, weitere Lücken, welche ein geübter und fleißiger Paläograph bedeutend reduciren kann.

Die Ergänzungen werden also sicher manche interessante historische Notiz bieten, aber doch wohl im Verhältniß mit ihrer Ausdehnung nicht den Erwartungen entsprechen, da, wie bemerkt, jene scripturistischen Einschaltungen die Hauptmasse bilden. — Unter diesen interessanten Notizen sind einige wenige, welche die Franziskaner-Geschichte betreffen. — Ob der Verfasser selbst durch diese Ergänzungen in besserem Lichte erscheinen wird, möchten wir bezweifeln. Er ist nun einmal kein Musterbild eines wahren Jüngers des großen hl. Franz. Trotz seiner Neigung zum „Joachinismus" gehört er durchaus nicht der strengeren, spiritualistischen Richtung an; sein Geschmack an all den trufae und trufatores, die Invectiven gegen den Säcular-Clerus u. s. w. zeigen vielmehr, daß manche der Klagen der Reform-Partei innerhalb gewisser Grenzen nicht ganz unbegründet waren.

2. Nikolaus Glaßberger's Chronik der straßburger (d. h. oberdeutschen) und der sächsischen Franziskaner-Provinz. — Die einzige bisher bekannte[1]) Handschrift dieser in den Ordenskreisen längst geschätzten Chronik befindet sich im St. Anna-Kloster in München. In neuerer Zeit wurde dieselbe von Woker, Voigt, Koch, Zeißberg und Riezler erwähnt. Letzterer war der Erste, welcher eine genauere Beschreibung derselben mittheilte[2]). — Gegen Ende des vorigen Jahres erbat sich C. Evers, Prediger der Matthäi-Kirche in Leipzig, die Handschrift vom Guardian von St. Anna. Die Bitte wurde mit großer Selbstlosigkeit gewährt, worauf Evers — ohne ein Dankeswort — einen kleinen Theil derselben veröffentlichte und mit einigen gehässigen Bemerkungen über den Orden ausstattete[3]).

Nun haben die unermüdlichen Bewohner des Bonaventura-Collegiums von Quaracchi die Herausgabe einer Sammlung sämmtlicher älterer Ordens-Chroniken beschlossen — ein Unternehmen, welches ohne Zweifel von allen Erforschern der mittelalterlichen Geschichte mit Freuden begrüßt werden wird und hoffentlich die andern ältern Ordensgenossenschaften zu ähnlichen Veröffentlichungen aneifern wird. Eine der ersten Publicationen dieser Sammlung wird der unverkürzte Abdruck von Glaßberger's Chronik bilden. Bereits ist für diesen Zweck durch P. Quinctian Müller der Evers'sche Text corrigirt und der größte Theil des noch unedirten Textes sorgsam abgeschrieben.

Die c. 1508 geschriebene Chronik beginnt mit den Anfängen des Ordens und handelt ihrer Aufschrift gemäß: „de omnibus Gene-

[1]) Ueber eine andere, wenigstens früher, in Luzern befindliche Handschrift vgl. diese Zeitschrift 1883, S. 389, Anm. 2.

[2]) Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Bayers. Leipzig. 1874. S. 305—310.

[3]) Analecta ad fratrum minorum historiam. Lipsiae. 1882.

ralibus Ministris ... ac etiam de omnibus Ministris Provincialibus provinciarum Superioris Alamanniae ac Saxoniae et nonnullis Bohemiae" (Bl. 10—282). Von verschiedenen Händen folgen sodann Zusätze, durch welche sie bis 1580 weitergeführt wird. Es wird daher diese Chronik mit ihren 297 Blättern einen ordentlichen Quartband füllen.

3. Memorabilia fr. Jordani de Jano. — In derselben Sammlung haben wir ferner eine neue, nach der nun wieder aufgefundenen Original-Handschrift gefertigte Ausgabe der so wichtigen Denkwürdigkeiten Giordano's di Giano zu erwarten. G. Voigt konnte, wie bekannt, seiner Ausgabe nur eine in diesem Jahrhundert gefertigte Abschrift zu Grunde legen, welche er in der Bibliothek seines Vaters aufgefunden hatte, da er trotz aller Nachsuchungen das Original nicht mehr aufspüren konnte. Doch nun hat sich dasselbe in der Berliner Bibliothek wiedergefunden, in welche es von Königsberg übertragen worden war. Bereits ist der Voigt'sche Text durch P. Victor Albers mit der Berliner Handschrift genau collationirt.

4. Das Verzeichniß der Provinzial-Minister und Provinzial-Kapitel der sächsischen Franziskaner-Provinz. (Aus Cod. 1525 der Paulina in Leipzig.)

Bei einer für andere Zwecke vorgenommenen Durchforschung der Kataloge der Leipziger Paulina fanden wir ein aus den Jahren 1450—1460 stammendes Verzeichniß der Provinzial-Minister der sächsischen Franziskaner-Provinz. Dasselbe findet sich in einer Papier-Handschrift (cod. 525)[1]), welche theologische Miscellaneen enthält. Es ist dies, wenn wir uns nicht täuschen, eines der Studienhefte, welche fr. Johann Rothaw (Rathaw) in den Jahren 1454 und 1456 in den Studien-Conventen von Erfurt und Magdeburg zusammenschrieb. Dies besagen nämlich die Explicits mehrerer den Codex bildenden Tractate[2]). Hieraus ergäbe sich, daß auch unser Verzeichniß der Minister demselben Schreiber und derselben Zeit angehöre. Letztere Annahme wird fast zur Gewißheit durch die Thatsache, daß das Verzeichniß nur bis zum Jahre 1454 von der ersten Hand geschrieben, das Folgende von verschiedenen anderen Händen angefügt ist.

Das Schriftstück wurde, so viel wir sehen konnten, bisher noch

---

[1]) Folio, 359 Blätter, schwer lesbar.

[2]) So Bl. 15ᵃ „Explicit versifice totus Magister Sententiarum cum conclusionibus Erfordiae per me frem Johem Rathaw compilatus ... et finem nunc adeptus, de quo sit Deus gloriosus benedictus sub an. Dni 1456 10ᵃ die ante festum Apostolorum Simonis et Judae". — Bl. 15ᵃ „Abstractiones terminorum, qui bene valent in Scholis Theologorum per me frem Joh. Rothaw in Magdeburg pro tunc studentis in 2° anno". — Bl. 80° „Explicit ista declaratio super venerabilem Drem Antonium Andreae per me frem Joh. Rothaw in Magdeburg sub an. 1454 ..."

nirgends verwerthet; selbst Voigt, Evers und Woker[1]), für welche dasselbe von Werth gewesen wäre, erwähnen es nicht. Und doch scheint uns dasselbe zumal unter einer Rücksicht eine genauere Kenntnißnahme zu verdienen. Da nämlich das Verzeichniß sich ausschließlich auf die sächsische Provinz beschränkt und ungefähr 50 Jahre älter ist als die Glaßberger'sche Chronik, so liefert uns dasselbe einen willkommenen Beitrag zur Kenntniß der Quellen, welche Glaßberger bei seiner Arbeit vorlagen. Zumal wird dasselbe zur Beantwortung der Frage beitragen: ob nicht zwischen Balduin von Braunschweig und Glaßberger's Arbeit ein ausführlicheres Chronicon Saxonicum existirt habe. Die Uebereinstimmung unseres Kataloges mit dem Chronicon Argentinense-Saxonicum Glaßberger's scheint uns diese Annahme sicher zu stellen. Denn offenbar ist der Katalog nur ein Auszug aus einer umfangreicheren Arbeit, d. h. aus dem noch immer nicht entdeckten Chronicon Saxonicum.

Doch genug über eine Frage, in welcher nur weitere archivalische Funde das leidige Dunkel zerstreuen können. Möchte unsere gegenwärtige Mittheilung auf diese ersehnten Entdeckungen hinlenken.

Bl. 1ᵃ. „Anno Domini 1209 S. Franciscus suae conversionis anno tertio audito in Evangelio, quae Christus discipulis suis ad praedicandum missis dixit, statim baculo et pera et calceamentis depositis habitum mutavit et eum, quem nunc Fratres Minores portant, assumpsit, imitator evangelicae paupertatis effectus et sedulus Evangelii praedicator; et eodem anno ordo Fratrum Minorum sumpsit initium.

Anno Domini 1226 4° Non. Octobris idem felix Pater Franciscus, institutor primarius ordinis Fratrum Minorum migravit ad Dominum.

1. Anno Domini 1221 fr. Caesarius Teutonicus primus Minister Teutoniae est institutus.

2. Fr. Albertus Pisanus Minister Teutoniae 2ᵘˢ.

Anno Domini 1225 recepta domus Fratrum Minorum Magdeburg in nova civitate.

3. Anno Domini 1227 3ᵘˢ Minister Teutoniae fr. Simon Anglicus est institutus.

4. Anno Domini 1228 fr. Joh. de Plano Carpinis Minister 4ᵘˢ est institutus in Capitulo Wormatiae celebrato, in quo Capitulo B. Francisci canonizatio Fratribus est nuntiata. — Ab eodem Capitulo missus est Simon primus Lector in Magdeburg.

Anno Domini 1229 fr. Joh. Anglicus primus Visitator Teutoniae destinatus est.

---

[1]) Geschichte der Norddeutschen Franziskaner-Mission der sächsischen Ordens-Provinz vom hl. Kreuz, Freiburg 1880, führt allerdings S. 6, Anm. 1, und S. 9, Anm. 1, mehrere viel jüngere chronistische Arbeiten an.

Anno Domini 1230 administratio Tetuoniae in duas est divisa: in unam Rheni et alteram Saxoniae. Supra Rhenum datus est Minister fr. Odo. Jurisperitus et Longobardus: in Saxonia fr. Simon supradictus est Minister institutus. Sed antequam ad ipsum litterae administrationis pervenissent, morte praeventus est et sepultus in Magdeburg in vigilia B. Viti. — In eodem Capitulo Generali breviaria et antiphonaria secundum ordinem provinciis transmissa sunt.

1. Mortuo igitur fr. Simone primo Lectore et primo Ministro Saxoniae, qui nondum litteras ministerii sui receperat, substitutus est ei primus Minister Saxoniae fr. Johannes Anglicus[1]), cum quo transmissus est fr. Bartholomaeus Anglicus pro Lectore.

2. Minister 2ᵘˢ Saxoniae fr. Johannes de Plano Carpinis[2]).

3. Minister 3ᵘˢ fr. Marquardus[3]), celebravit Capitula Magdeburgi et Erfordiae, Hildensheim, Aldenbur.

4. Minister 4ᵘˢ fr. Gotfridus[4]), celebravit Capitula Halberstad, Brunswick, Liptz[5]).

5. Minister 5ᵘˢ fr. Conradus de Brunswick[6]), celebravit Capitula Hallis, Magdeburck, Wriberg, Halberstat, Erfordiae, Berleyn, Quedelinburg, Lubike, Torgawe, Cerwist 1256 Liptz, Luneburg, Magdeburg, Hallis, Saltwedel.

6. Minister 6ᵘˢ fr. Bartholomaeus, celebravit Capitula Halberstad[7]), Erfordiae, Stendal, Dresden, Kotobug(?)[8]), Brunswick, Liptz, Northusen, Lubeke, Brandenburg.

7. Minister 7ᵘˢ fr. Conradus de Brunswick celebravit Capitula Magdeburg, Brema, Premplawe, Molhusen, Vriberg, Hildensheim, Berleyn.

8. Minister 8ᵘˢ fr. Otto de Regesten, celebravit Capitula in locis infrascriptis: Halberstad, Erfordiae, Hamburg, Liptz.

9. Minister 9ᵘˢ fr. Borchardus. Hic celebravit Capitula Rostok, Wratislaviae, Novo-Brandenburg, Lubeke, Wismariae, Magdeburg, Wratislaviae, Hallis, Brunswick, Liptz, Halberstat, Budissin.

10. Minister 10ᵘˢ fr. Johannes de Nova Civitate celebravit Capitula Vriberg, Berleyn.

---

[1]) 1231. Vgl. Glaßberger.
[2]) 1232–1240. Vgl. Glaßberger.
[3]) Nach Glaßberger war zuerst Br. Konrad von Worms ernannt worden 1240, doch wurde seine Einsetzung verhindert.
[4]) Von 1242—45. Vgl. Glaßberger.
[5]) Diese Provinzial-Kapitel werden von Glaßberger nicht aufgezählt.
[6]) Auf dem Kapitel von Halle 1245 erwählt. Vgl. Glaßberger.
[7]) Wurde 1262 auf dem Kapitel von Halberstatt erwählt. Vgl. Glaßberger.
[8]) Glaßberger hat nach Evers „Godelitz“.

11. Minister 11us fr. Johannes de Saltwedel, electus in Erfordia celebravit Capitulum in Luneburg et absolutus fuit.

12. Minister 12us fr. Borchardus reelectus in Angermunde celebravit Capitula Brema, Magdeburg, Sundis, Wratislawiae, Budissin, Stendal, Halberstad.

13. Minister 13us fr. Thomas de Kyritz celebravit Capitula in locis infrascriptis: Erfordiae, Nitza, Premislaviae, Rostok, Brunswick, Swidenitz, Luneburg, Liptz, Gorlitz.

14. Minister 14us fr. Henricus de Bicheling celebravit capitula Berleyn, Hallis, Hildenshem, Erfordiae, Lubeke.

15. Minister 15us fr. Wernerus, et iste celebravit Capitula in locis infrascriptis Magdeburg, Wratislawiae, Molhusen, Halberstad.

16. Minister 16us fr. Johannes de Appenburgk[1]), celebravit Capitula Liptz, Brema, Saltel (?).

17. Minister 17us fr. Wernerus de Appenburg[2]) celebravit Capitula Dressen, Premslaviae, Budissin, Stendal, Hallis, Lubeke, Swidenitz, Zize, Luneburg, Erfordiae, Magdeburg, Berleyn, Angermunde, Budissin', Rostock, Swedenitz, Vida, Brema, Kyritz, Magdeburg, Brunswick, Erfordiae, Dressen, Budissin, Vida.

18. Minister 18us fr. Bartholdus de Hanover, celebravit Capitula Luneburg, Lubeke, Berleyn, Magdeburg.

19. Minister 19us fr. Olricus de Indagine (?) electus in Liptz celebravit Capitula Wratislaviae, Stendal, Steteyn, Berleyn, Hanover, Erfordiae, Hallis, Kil, Budissin, Budissin (sic), Berleyn.

20. Minister 20us fr. Borchardus de Mansfelt electus in Zundis, celebravit Capitula Berleyn, Magdeburg 1375 Curia Regnitz, Wratislaviae, Stetin, Brunswick.

21. Minister 21us fr. Fredericus de Nassen (?), celebravit Capitula Dressen, Mysnae, Hamburg 1386.

22. Minister 22us fr. Dithmarus Costerboeck, electus in Gorlitz 1388, celebravit Capitula Rostock 1389, Wrankenvordis 1391[1]).

23. Minister 23us fr. Johannes de Kemnitz, electus in Hallis, celebravit Capitula 1394 Liptz 1396 (sic).

24. Minister 24us fr. Johannes de Mynda, S. Theologiae Professor, electus in Magdeburg, celebravit (Capitula) 1397 Egrae, Wratislaviae, Stetin, Hildesheym, Erfordiae 1404.

---

[1]) Nach Glaßberger 1324 auf dem Kapitel von Erfurt erwählt. Vgl. Riezler a. a. O. S. 306.

[2]) Wurde nach Glaßberger 1328 in Dresden zum zweiten Mal erwählt und hielt die angeführten Kapitel von 1328 bis 1353. Vgl. Riezler a. a. O. S. 307.

25. Minister 25us fr. Hermannus Schillingck, electus in Hamburg celebravit Capitula Sittaviae, Hallis 1409, Dressen 1411, Lubeke 1413, Stendal 1415, Magdeburg 1417, Curia Regnitz.

26. Minister 26us fr. ..delcus (?) Strüve, electus in Hallis, celebravit 1421 Capitulum ibidem in Hallis.

27. Minister 27us fr. Fredericus 1421 (Mathermi ?) electus in Erphordia, celebravit Capitula Liptz, Wratislaviae 1425.

28. Minister 28us fr. Matthias Dornig[1]), S. Theologiae Magister, electus in Erphordia, celebravit Capitula 1427 in Berleyn, 1428 Stetin, 1429 Halberstad, 1430 Arnstede, 1433 Luneborch, 1435 Torgaw, 1437 Sundis in festo Viti, 1439 Legenitz in festo Laurentii, 1442 in Stendal in die Pentecostis, 1446 Zervist in die Pentecostes, 1450 Wratislaviae in die Pentecostes, 1452 Czwikaw in die Joh. Baptistae, 1454 in Stetyn, 1456 in festo Pentecostes[2]). — Item anno Domini 1456 in Stetyn pro festo Pentecostes. In die Pentecostis sub anno Domini 1460 (?) in Brunswick. Item anno Domini 1460 (?) in Northusen.

29. Item anno Domini 1461 convocatur in Torgaw, ubi Magister Nicolaus Lagkmann electus est in Ministrum. Tunc Provincia incoepit litigare cum Capitulo (oder Episcopo) Magdeburgensi. — Item anno Domini 1463 erat Capitulum in Hamburck — Item anno Domini 1466 erat Capitulum in Fribergk. — Item anno Domini 1472 erat Capitulum in Lubeck. —

30. Item anno Domini 1480 convocatio (?) in Liptz electus fuit in Ministrum fr. Eberhardus Hylltmann, Doctor Universitatis Liptziensis (?) et filius ejusdem conventus. In Budissin anno Domini 1482 celebravit Capitulum pro festo Visitationis Mariae. Item in Stendal anno Domini 1485 (?) in die Pentecostes in Wratislavia Capitulum celebravit 1488...[3])

Franz Ehrle S. J.

Die Schicksale Johann Pico's von Mirandola vor dem päpstlichen Gerichte wurden näher aufgehellt durch eine in der neuen Ausgabe des Bullarium Romanum mitgetheilte Bulle, auf welche die Civiltà Cattolica im Mai und Juni dieses Jahres in einer längeren Erörterung über die jüdische Kaballah aufmerksam machte. Diese Bulle

[1]) Leider läßt das Fehlen der Interpunktion in der Handschrift die Zugehörigkeit der Städtenamen zu den angefügten Jahreszahlen unbestimmt. Die von uns durch die eingesetzten Kommate hergestellten Beziehungen beruhen also nur auf Conjectur.

[2]) Das nun noch Folgende ist nicht mehr in der bisherigen Schrift.

[3]) Die noch folgenden 5—6 Worte vermochten wir nicht mehr zu entziffern.

ist bisher wenig beachtet worden. Man nahm auf Grund des Berichtes Johann Franz Pico's, des Neffen des hochberühmten Philosophen, allgemein an, es seien von Innocenz VIII. seine dreizehn Sätze verurtheilt worden, welche er in der Apologie in katholischem Sinne zu erklären versucht. So auch noch Stöckl in seiner trefflichen Geschichte der Philosophie des Mittelalters 3. Bd. S. 168. Durch jene im J. 1860 aus den vatikanischen Regestenbänden herausgegebene Bulle Innocenz VIII. vom 4. August 1487 werden wir aber belehrt, daß die Bedenken wider Pico's Lehre in den theologischen Kreisen von Rom und die doctrinellen Maßregeln des heiligen Stuhles wider dieselbe viel weiter gehende waren. Von den neunhundert Thesen, welche der ebenso geniale als ruhmdürstige Gelehrte in seinem 24. Lebensjahre auf den Straßen zu Rom zur Disputation angeschlagen hatte, wurden fast alle oder die meisten, wenn auch nur in globo verworfen. Hieran hat Alexander VI. in seinem den Werken Pico's durch den Neffen einverleibten Breve vom 18. Juni 1493 nichts geändert, und mit Unrecht hat man in letzterem Breve mehr zu Gunsten des Mirandolesen gefunden als die bloße Erklärung, daß derselbe weder des Eidbruches noch (für seine Person, da er sich unterwarf) der Häresie zu beschuldigen sei.

In Pico ist zum erstenmale die Kabbalah mit den Ansprüchen aufgetreten, die göttlichen Wahrheiten des Christenthums durch eine angebliche geheime Urtradition des Judenthums, welche in Wirklichkeit nur falsche oder verdächtige Philosopheme der ersten christlichen Zeit, besonders der neuplatonischen Schule, repristinirte, den Menschen endlich verständlich zu machen und sie innerlich zu vertiefen; eine Idee, welche bekanntlich auch nach Pico noch, ja bis in die neuesten Zeiten, begabte Köpfe irre geführt hat. Dieser Versuch also wird bei seinem ersten Auftreten, in Pico's Thesen, von der kirchlichen Auctorität zurückgewiesen. Von den neunhundert conclusiones philosophicae, cabbalisticae et theologicae des Pico waren 62 ausdrücklich kabbalistisch; 26 waren einer zum Theile kabbalistischen Magie gewidmet, die übrigen waren dem System, das in der Kabbalah seinen Schwerpunkt hatte, wenigstens accomodirt.

Die Vorbereitung der Entscheidung Innocenz VIII. wurde laut obiger Bulle dem Bischof Johannes von Tournay als magister domus pontificiae und einer Commission von Bischöfen und Lehrern der Theologie und beider Rechte, die sich in Rom befanden, zugetheilt. Diese vollzogen gemeinschaftlich die Prüfung aller Thesen, zum Theil in Pico's und des Papstes Gegenwart. Ihr einstimmiges Urtheil war, es seien von den Propositionen pleraeque renovantes errores gentilium philosophorum, aliae perfidiam Judaeorum foventes, nonnullae haereticae aut haeresim sapientes u. s. w. Der Papst aber erklärt in der Bulle: Quoniam prolixum et operosum esset, in specie et singillatim praesentibus inserere omnes illas conclusiones et propositiones per eos (episcopos et theologos) ma-

gistraliter damnatas cum causis damnationis earum, idcirco de consilio venerabilium fratrum nostrorum S. R. E. cardinalium libellum noningentarum conclusionum praedictarum, quamvis aliquas contineat catholicas et veras, propter admixtionem tamen praedictarum damnabilium assertionum, auctoritate apostolica praesentium tenore damnamus et reprobamus. Da jedoch der Verfasser, heißt es weiter, diesem Urtheile sich zu unterwerfen eidlich erklärt habe, so werde bezeugt, eum nullam ob praemissa incurrisse sinistrae aestimationis notam (Bullar. cit. p. 328).

Während der Zeit der Untersuchung hatte Pico seine Apologie geschrieben; sie war, wie er sagt, ein Werk von nur zwanzig Nächten (Opp. ed Venet. 1557 fol. 13 r. ss.). Zugleich mit abermaligem Drucke der Thesen veröffentlichte er dieselbe, nachdem er Rom verlassen hatte, was seinen Gegnern einen neuen und keineswegs grundlosen Anstoß zu Klagen beim Papste gegen ihn an die Hand gab. Ueber das Weitere erfahren wir Einiges aus dem oben angeführten Breve Alexanders VI. (Opp. ed. cit. fol. 40); dieses faßte im Eingange zugleich die oben referirten Vorgänge in kurzen Andeutungen zusammen. Pico wurde aus Frankreich citirt, durfte sich jedoch in und bei Florenz aufhalten. (Damals war es wo ihn Reuchlin besuchte, der die falschen kabbalistischen Ideen in Deutschland verbreitete.) Als inzwischen Alexander VI. auf Innocenz VIII. gefolgt war, wiederholte dieser beim endlichen Abschluß des Processes in Anbetracht der Versicherung Pico's, bei seinem Eide treu zu verharren, die Erklärung des Vorgängers: te nullam omnino propter praemissa incurrisse existimationis notam et propter editionem declarationum et apologetici hujusmodi aut alias nullam haeresis speciem vel suspicionem aut notam sinistram incurrisse. Zugleich absolvirt er ihn von jeder Strafe des Meineides, wenn er dennoch durch die gedachte Publication einen solchen auf sich geladen hätte, und er verbot allen Inquisitoren, ihn auf irgend eine Weise zu belästigen. So ist das „Absolutionsbreve ad cautelam" zu verstehen, von welchem das Kirchenlexikon von Wetzer und Welte (1. Aufl. VII, 155) sagt, es habe „ihn bezüglich der ihm vorgeworfenen Irrthümer losgesprochen."

Die Berichte über die streng kirchliche Haltung Pico's von dieser Zeit an und über sein überaus frommes Leben bis zu dem frühen Tode im J. 1494 finden in den Quellen jener Jahre allseitige Bestätigung. Er bedurfte der Lobrede nicht, die ihm Savonarola in seiner überspannten und visionären Weise hielt, um den Zeitgenossen ein gesegnetes Andenken seiner Person zurückzulassen. G.

Eine noch ungedruckte Bearbeitung des Symbols (von Constantinopel) vom Jahre 381 wird von J. L. Jacobi in Briegers „Zeitschrift für Kirchengeschichte" (VI. B., 2. H.) aus einem Münchener Pergamentcodex (19417) veröffentlicht und besprochen. Der Codex stammt nach dem Urtheile Jacobi's aus dem 9. Jahrhundert und ist

wahrscheinlich im fränkischen Reiche geschrieben. Die Abfassung der Bearbeitung des Symbols glaubt J. in die Zeit verlegen zu sollen, wo der Streit gegen die Arianer noch lebendig und zugleich die augustinischen Lehren mit den semipelagianischen im Kampfe waren; sie sei jedoch wahrscheinlich erst in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts nahe dem Zeitpunkt der Synode von Toledo um 589 entstanden, weil in ihr das Filioque schon als feststehendes Dogma erscheine. Da sie einige bemerkenswerthe Eigenthümlichkeiten enthält, glauben wir den Text hier mittheilen zu sollen.

F. 24. Credo in unum deum sanctam trinitatem, id est in patrem omnipotentem factorem caelestium omnium et terrestrium, visibilium et invisibilium; et in filium ejus unigenitum; qui solus est ex patris substantia natus, per omnia deo patri suo (f. 25r) coaequalis et coomnipotens et coaeternus; et in spiritum sanctum, qui ex patre et filio processit, patri filioque coaeternus et per omnia coaequalis. Hanc sanctam trinitatem id est patrem et filium et spiritum sanctum credo unum deum esse homousion id est unius substantiae. Haec sancta trinitas id est pater et filius et spiritus sanctus una est deitas et potentia una et essentia, sed vere sunt tres id est pater qui genuit et filius qui est genitus et spiritus sanctus qui ex patre et filio procedit, haec tria unus est deus. Pater semper pater est, quia nunquam sine filio suo fuit, qui est sapientia ejus et virtus ejus; semper autem deus sapiens est et fortis, ideoque credo numquam eum esse sine filio, qui semper fuit cum sapientia (f. 25v) et cum virtute sua, et ita filius semper patrem habuit ex quo genitus est. Sapientia enim est et virtus patris sui, sine quibus non est pater, quia semper est sapiens et fortis. Filius ergo dei virtus dei, sapientia dei, coaeternus et coomnipotens patri. Dei filius ex deo patre, lumen ex lumine patre, dei filius ex deo patre; natus ex ipsa patris substantia ante omnia tempora; natus non factus; in nullo minor patre, sed deitate aequalis per quem deus pater fecit omnia quae facta sunt. Dixit enim deus et facta sunt, et omnia in sapientia tua fecisti deus. Verbo enim dei (f. 26r) caeli firmati sunt. Hunc filium dei sapientiam dei credo propter hominum salutem discendisse[1]) de coelis, id est humiliare se ipsum. Credo quod verus homo factus est, natus de spiritu sancto et virgine Maria. Spiritu enim sancto operante verum sibi corpus adsumpsit ex virgine. Homo verus factus est, ut humanum genus homo liberaret. Passus est humanitate et mortuus, impassibilis et immortalis divinitate permanens. Sepultus carne resurrexit carne, divinitate semper vivens. Ascendit in caelos humanitate, qui divinitate semper

[1]) Leg. descendisse.

ubique est. Sedit humanitate in caelesti regno suo et patris; ejus enim omnia (f. 26v) patri[1]) sunt, et patris omnia ejus sunt. In amborum igitur communi regno manet assumpta humanitas filii dei. Est enim ubique regnum dei, sed ibi solum est regnum ejus, ubi nihil est, quod ejus voluntati repugnet. Ibi ergo est humanitas Christi filii dei, ubi solum est regnum suum et patris, et nihil ibi est, quod illi regno resistere velit[2]). Inde venturus est, id est ipse filius dei, judicare vivos et mortuos. Veniet autem humanitate, divinitate enim semper ubique est in omnibus extra omnia. Veniet ergo non suum regnum deserens, sed omnia suum regnum facturus. Vivos et mortuos judicaturus est, vivos (f. 27r) vita remunerandos, mortuos aeterna morte puniendos, utrosque tamen judicaturus; illos ergo per misericordiam remuneraturus, istos per justitiam puniturus. Justorumque beatitudo et impiorum poena aeterna erit et sine fine. Credo spiritum sanctum ex patre et filio procedentem, illis coaeternum et coomnipotentem, qui caritas dei in sancta scriptura nominatur. Est enim vere caritas patris et filii. Haec ergo tria pater et filius ejus et spiritus amborum simul unus est deus; et una quoque persona deus et omnes[3]) unus deus. Nec minus una persona quam totae tres, nec totae tres majus quam unus ex illis, quia pater (f. 27v) nunquam sine sapientia sua est, nec sine spiritu suo, nec filius sine eo cujus filius est et sine spiritu suo nunquam[4]) est; nec spiritus sanctus sine patre et filio ex quibus procedit. Tota ergo trinitas unus deus est, et illa deitas unitas pro tribus personis trinitas est. Quia non solum dicuntur tres, sed et sunt tres; et non solum deus unus, sed et est vere[5]) illa tria unus deus. Credo ecclesiam Christi electam illam solam esse, quae catholica est, id est universalis, quae una fide et caritate per universum orbem consistit. Credo illud solum (f. 28r) baptisma esse in remissionem peccatorum, quod datur in nomine patris et filii et spiritus sancti. Credo futuram resurrectionem omnium hominum, impiorum ad damnationem aeternam, justorum autem in vitam aeternam. Haec fides omnium recte credentium. Hanc qui tenuerit adjunctis bonis operibus, juvante et hoc totum donante dei gratia et in ea usque in finem perseveraverit, vitam cum sanctis habebit aeternam.

---

[1]) Wahrscheinlich patris zu lesen.
[2]) Cod. vellit.
[3]) Cod. omnis.
[4]) Leg. unquam.
[5]) Die Handschrift hat nach unus eine Rasur und nach vere eine Lücke. Der Sinn scheint zu fordern, daß man lese deus unus dicitur (Jacobi).

Zum Andenken an Kard. Leopold v. Kollonić. Es gibt wohl kaum einen anderen Prälaten gegen Ende des 17. und zu Anfang des 18. Jahrhunderts, der sich größere Verdienste um Staat und Kirche erworben, als Kard. L. v. K., dessen Andenken Oesterreich an dem jüngst verflossenen Jubiläumstage der Befreiung aus der Türkengefahr mit Recht gefeiert. Was sich bei Wagner, Timon, Schmitt, Hansiz, O. Klopp und Andern über das Leben und Wirken des großen Mannes verzeichnet findet, das faßt Kaiser Leopold in dem nach der Befreiung der Stadt Wien an den Papst gerichteten Bittgesuch um den Pupur kurz in die Worte zusammen: Talem omnino esse arbitramur reverendum, devotum, nobis dilectum hactenus Neostadiensem nunc vero nominatum Jaurinensem episcopum Leopoldum de Kollonić, qui quum virtutem suam suumque pro animarum salute et christianae Reipublicae conservandae zelum adhuc nuper luculenter probarit, quando non tantum, grassante per provincias nostras haereditarias pestifera lue, gregi sibi concredito fidelissimus pastor, contempto mortis periculo, constanter adfuit, sed etiam urbi nostrae Viennensi, in ultima obsidione, sponte includi passus, milites, cives aliosque ad fortitudinem et acerrimam propugnationem verbis, exemplo et liberalitate sua incitavit, multorumque inopiae et necessitatibus propriis opibus subvenit; tum alias etiam semper, ex quo episcopatibus suis successive Nitriensi Neostadiensique praefuit, tantae pietatis, vitaeque et morum sanctimoniae necnon inexplebilis sui in propaganda catholica religione studii specimina dedit, ut quem ei jure praeferamus, habeamus neminem etc. — In's Kardinalscollegium berufen, und bald darauf zum Erzbischof zuerst von Kalocza, dann von Gran und dadurch zum Reichsprimas erhoben, sah K. in seiner Beförderung nur eine gesteigerte Verpflichtung, all' seine Kräfte für das Heil der kirchlichen wie bürgerlichen Gesellschaft einzusetzen. Die Archive Oesterreich-Ungarns bergen Stöße von noch unedirten Acten über seine allseitige Thätigkeit aus dieser Periode. Zu den am wenigsten bekannten und deßhalb nicht hinreichend gewürdigten Bestrebungen des hohen Kirchenfürsten gehören seine ununterbrochenen, angestrengten Arbeiten zum Wohl der morgenländischen Kirche in den Ländern der St. Stephanskrone, durch welche er sich den Ehrentitel eines „Apostels der Orientalen" in Wahrheit verdient. Wenn man während der letzten Wochen in K. den Helden gefeiert, „dem der Stadtkommandant Graf Stahrenberg selbst den Ruhm der Erhaltung Wiens beimaß" (O. Klopp, S. 213), dann möge bei diesem Anlaß auch, zur vollen Würdigung des Mannes, der gottgesegneten, apostolischen Wirksamkeit des Bischofs unter den Christen der orientalischen Riten gedacht werden, und zu dem Behufe aus dem von uns gesammelten Materialienschatz wenigstens ein Stück hier Platz finden, in dem K. dem Papst über seine Bemühungen und Erfolge Bericht erstattet, und

um ein geeignetes Mittel zur Bekräftigung der gewonnenen Resultate bittet. Das Schreiben findet sich unter den Manuscripten der königl. Universitätsbibliothek zu Budapest vor, und lautet wörtlich also:

Beatissime Pater,

Novum paterno Beatitudinis Vestrae zelo et sanctae in errantes a vero salutis tramite oviculas ad Sanctae Matris Ecclesiae gremium reducendas sollicitudini campum aperio, dum Eidem mea solatia et curas simul graviores filiali submissione communico.

Superabundo gaudio in omni consolatione, dum video, quod, Deo conatibus meis aspirante, innumera variarum gentium per Hungariam, Sclavoniam, Croatiam, Transylvaniam, Valachiam, Sirmium, ac etiam Moschoviam sparsarum, graecum hactenus schisma sequentium multitudo, abjuratis damnati hujus dogmatis erroribus, Unionem cum Sancta Romana Matre Ecclesia profiteri, seque Beatitudinis Vestrae, qua Supremi in terris Christi Vicarii, obedientiae submittere tam liberali successu coeperit, ut actu unitorum census centenorum millium numerum multis excedat. Ad hos in arrepta semel Unione confirmandos adhibeo quidem, quae possum, adjumenta. In eum finem pro illius ritus sacerdotibus, qui se cum Romana Ecclesia publice univerint, varia privilegia ab Augustissimo Imperatore obtinui, quae ut in plurium notitiam venirent, iterato typis subjeci; duos episcopatus, Munkacsiensem et Svidnicensem dotavi; pro Transylvaniensi uti et scholis ibidem graecis actu laboro; in Moschovia missionom stabilivi, ubi scholas a missionariis apertas complures Viri Principes ejus nationis frequentant; Seminarium Tyrnaviae, in quo clerici Theologiae studiis imbui et graeco ritu informari possint, procuravi; nunc Patriarcham Rascianorum, cum quo plura sexaginta capitum millibus e Turcica servitute Augustissimi Caesaris Protectionem amplexi sunt, ad Unionem cum suis acceptandam dispono. Quae inter ea mentem meam continuo urget sollicitudo, ne initia tam prospera in irritum aliquando recidant. Multorum veterem ad vomitum, levi de causa, redeuntium exempla, innata his populis inconstantia, palmaris in eorum sacerdotibus ruditas, ob tenuis lucri spem projecta in omne nefas animorum volubilitas, eas mihi curas creant, quibus nullibi, quam a paterno Beatitudinis Vestrae zelo remedium sperare possum. Habito siquidem cum viris qua doctrina, qua virtute conspicuis, ac populorum tractandorum peritia insignibus hac de re consilio, in eam adductus sum sententiam: Unionis hujus Graecorum cum Romanis spem firmam esse non posse, nisi complures viri docti, idiomatum gnari sint in promptu, qui non modo habitum,

sed et ritum graecum amplexi scholas illis aperiant et juventutem scientiarum, ut experior, valde avidam sub literaturae cortice avitos errores dedoceant, et saniorem illis aeque ac majoribus doctrinam instillent. Sic fieret, ut qui ex innato in Romanos odio horum doctrinam exosam habent et rejiciunt, illis tanquam sui ritus sequacibus minusque suspectis aures et animos facilius concederent. — Nec difficile mihi foret ejusmodi viros doctos, zelosos et necessariorum idiomatum gnaros ex variis Religionibus invenire, prout nonnulli e Societate Jesu actu se obtulerunt, qui habitu rituque Graecorum assumptis Apostolico more se populorum illorum reductioni ad viam salvificam et institutioni consecrare parati forent, nisi haec una eos moraretur dubitatio, utrum nimirum illi qui ritu romano initiati sunt sacerdotes, ad Divina ritu graeco peragenda transire, uti et vicissim, ubi aetate vel viribus fracti huic muneri Apostolico, aerumnarum pleno, impares redderentur, a suis Superioribus ad communem vitam revocari et romano ritu sacri ordinis munia peragere iterum possint? Quae res licet aliquam forte videatur habere difficultatem, si tamen hinc extrema tanti populi, qui dimidiam fere Europam implet, in re tanti momenti, quanta est aeterna tot animarum salus, necessitas, inde tam luculenta Ecclesiae Dei, quae hinc exspectari tuto potest, utilitas, in considerationem adducatur: non video, cur non omnis difficultas, accedente Beatitudinis Vestrae favore, superetur. Ideo continuis, quibus dies noctesque angor, impulsibus facturus satis, conscientiam meam in sinum Beatitudinis Vestrae demissa hac flagrantique supplicatione exonero, qua oro, quam possum, instantissime, ut Beatitudo Vestra oculos in hanc gentem convulsam et dilaceratam, in tenebris ac in regione umbrae mortis tanto jam tempore haerentem benigne convertere, ac post alias minus utiliter tentata remedia hoc, mea quidem opinione conducibilius applicare; Regularibus se ad hanc Unionem inter gentes promovendam oblaturis ab uno ritu ad alterum, ex Superiorum suorum dispositione, transeundi privilegium benigne impertiri dignetur. Quem favorem dum ab eximia Beatitudinis Vestrae in animarum salutem providentia firmiter spero, Ejusdem pedibus advolutus paternam benedictionem devotissime praestolor. — Viennae Austriae die tertia Decembris 1703. —

Beatitudinis Vestrae

Devotissimus filius

L. Card. a Kollonić.

Die Förderung des Wohles der morgenländischen Kirche war für Kollonić ein wahres Herzensanliegen, ein gutes Stück seiner bischöflichen Lebensaufgabe. Die ausführliche Denkschrift, welche er voranstehender Bitte um Gewährung des seiner Ueberzeugung nach einzig wirksamen Mittels zur Verbesserung der sittlich-religiösen Lage der Gläubigen der orientalischen Riten beilegen ließ[1]), schließt mit den Worten: Instat, rogat, sed et sperat Orator Eminentissimus, quod Sanctitas Sua, intuitu tantae spei, tot animarum tantique emolumenti, quod in gloriam Dei, fidei catholicae augmentum et ipsius Pontificiae jurisdictionis incrementum redundabit, rem tam securam et innoxiam, tam facilem et pluribus jam exemplis tritam minime sit negatura, verum Oratori, velut Simeoni alteri, hoc sanctum senectutis solatium clementissime concessura, ut supradicto privilegio obtento dicere possit: Nunc dimittis servum tuum, Domine, in pace. N.

Die zwei neuesten griechisch-katholischen Diözesansynoden[2]). In der griechisch-katholischen Kirchenprovinz Alba-Julia entfaltet sich

[1]) Das Petitum des Kardinals wurde im November 1701 in folgender Fassung bei der Inquisition eingebracht: Utrum expediat concedi missionariis latinis usum ritus graeci, et graecis latini, ad aliquod tempus, quando ex hoc sperari possit conservatio et propagatio catholicae fidei?' Die Verhandlungen dauerten bis in den Mai 1706. Um die Frage einer bejahenden Lösung zuzuführen, hatte Kollonić während derselben, zu verschiedenen Zeiten, vier Eingaben an den hl. Stuhl gemacht und ebensoviele Denkschriften (zwei lateinische und zwei italiänische) bei der Congregation eingereicht, in denen der Gegenstand theoretisch und praktisch in erschöpfender Weise behandelt worden war. Bei Abfassung dieser Stücke hatte sich der Kardinal vieler Gutachten gelehrter und erfahrener Männer bedient, wie z. B. des Kard. Cornaro, Bischofs von Padua, des P. Cachod, Superiors der Missionen von Constantinopel, des Griechen Papadopoli, Professors der Rechte zu Padua, des P. Heveneſy, Rektors des Wiener Collegiums, des P. Olivieri, Rektors des griechischen Collegs, des P. Galdenblatt, eines schwedischen Theologen zu Rom. Ihre Vota sind noch großentheils in originali erhalten. In Verbindung mit Kollonić's Eingaben und Denkschriften bilden dieselben einen kostbaren theologischen, kanonistischen und kirchengeschichtlichen Schatz, der für den Fachmann stets bleibenden Werth hat. Da in neuester Zeit, anläßlich der Etablirung der Assumptionisten, Resurrektionisten und anderer Missionäre im Oriente, die nämliche Causa transitus de uno ad alium ritum neuerdings auf die Tagesordnung der theologischen Diskussion gesetzt worden ist, so glauben wir der guten Sache es schuldig zu sein, ein Summarium der von 1701—1706 gepflogenen Verhandlungen in unsern „Beiträgen zur Geschichte der orientalischen Kirche der St. Stephanskrone" zur öffentlichen Kenntniß zu bringen, zumal da diese Akten sich nirgends gesammelt, sondern in verschiedenen Archiven Italiens und Oesterreich-Ungarns zerstreut vorfinden.

[2]) Constitutiunile Sinodului diecesanu de Gherl'a convocatu pre 12 Novembre 1882, publicate in siedinti'a publica tienuta la 14 Novembre. Gherl'a, tipografi'a Diecesei gr. cat. 1883. — Actele si Decretele Sinodului diecesanu greco-catolicu de Oradea-Mare tienutu la anulu 1882 dela 7—12 Novembre st. n. Oradea-Mare 1883.

in neuester Zeit ein allseitiges, reges Leben auf kirchlichem Gebiete. Zur feierlichen Publikation und wirksamen Anwendung und ersprießlichen Ausführung des im vorigen Jahre mit päpstlicher Genehmigung zu Blasendorf (rumänisch Blasiu) herausgegebenen Provinzialconcils (oben S. 187) haben sämmtliche Suffraganbischöfe eigene Diözesansynoden abgehalten, um die Conciliarbeschlüsse den Verhältnissen der einzelnen Sprengel mit Umsicht zu adaptiren und so dem Clerus und Volk den Weg genau vorzuzeichnen, den die griechischen Katholiken rumänischer Nation bei der gegenwärtigen schwierigen Lage der Dinge zu wandeln haben, um die wohlverstandenen kirchlichen Interessen bestens zu fördern. Zwei dieser Synoden haben ihre Verhandlungen und Dekrete in separaten Ausgaben im Drucke erscheinen laßen. Mit Rücksicht auf die vielen Anfragen, die anläßlich unsers kurzen Referates über das gedachte Provinzialconcil in dieser Zeitschrift von verschiedenen Seiten an uns ergangen sind, glauben wir auch diese Akten hier zur Anzeige bringen zu sollen. — Die griechisch-katholische Synode von Szamosujvar (rumänisch Gherl'a) in Siebenbürgen, umfaßt fünf inhaltsreiche Constitutionen: 1. De cultu divino et de non communicando in sacris cum acatholicis[1]); 2. De obligationibus parochorum, administratorum parochiarum et aliorum sacerdotum in cura animarum positorum[2]); 3. De vita et honestate externa et sociali sacerdotum[3]); 4. De profectu cleri in scientiis sacris et moribus[4]); 5. De educatione et informatione cleri jumoris[5]). — Die „griechisch-katholische Synode von Groß-Wardein" (rumänisch Oradea-mare), in Ungarn, bildet einen Band von 194 Seiten in 8°, in welchem der Stoff ganz nach dem gewöhnlichen Schema unserer Provinzialconcilien abgetheilt ist. Er beginnt z. B. mit den Literae convocationis, Norma celebrandae synodi, Officiales synodi, Commissiones synodales u. s. w.; gibt dann in mehreren Abtheilungen zwanzig Dekrete über verschiedene Gegenstände (z. B. über die geistlichen Bildungsanstalten, die Schullehrerseminare, die religiös-sittliche Erziehung der Schuljugend, die Verwaltung des Kirchenvermögens, die Baulast, die Besetzung der Pfarrbenefizien, die Rechte und Pflichten der Geistlichen, die Meßstipendien, das Ehehinderniß der Clandestinität, die amtliche Correspondenz mit den geistlichen und weltlichen Behörden, die Ausrottung von Volksaberglauben und eingewurzelten Mißbräuchen u. s. w.); und schließt, nachdem dem Schul- und Unterrichtswesen ganz besondere Aufmerksamkeit geschenkt worden, mit einem sehr ausführlichen „Volksschulplan für die griechisch-

[1]) Cultulu divinu sî necomunicarea cu acatolicii.
[2]) Detorintiele parochiloru, administratoriloru parochiali sî ale altoru preoti pusi in pastorirea sufletesca.
[3]) Portarea esterna sî sociale a preotiloru.
[4]) Despre propasirea sî perfectiunarea clerului in sciientiele sacre sî moralitate.
[5]) Despre crescerea sî instructiunea clerului teneru.

katholische Diözese von Großwardein“[1]). Interessant ist's, aus diesen Synoden zu erfahren, wie die alten Gesetze und Gebräuche der morgenländischen Kirche mit den Anforderungen der Neuzeit in Einklang gebracht werden. N.

Fromme's Kalender für den katholischen Klerus Oesterreich-Ungarns rechtfertigt auch in seinem 6. Jahrgang 1884 die warme Empfehlung, mit der wir denselben unsern Lesern früher bekannt gegeben haben (1880, S. 196); nur befürchten wir, daß eine der „wesentlichen Aenderungen, die dieser 6. Jahrgang erfahren“, ihm nicht zum Vortheile gereiche; wir meinen die Weglaßung des Fest-Kalenders der Griechen. Hiedurch hat er gänzlich aufgehört, der griechisch-katholischen Geistlichkeit der Monarchie zu dienen; ja selbst für die Lateiner, die unter den Griechen wohnen, ist seine Nutzbarkeit bedeutend verringert worden. In Gegenden gemischten Ritus muß sich nämlich der lateinische Priester über die Feste der andern Riten, die auf dem Territorium seiner Pfarrei gefeiert werden, stets informiren und deßhalb wenigstens den griechischen Kalender besitzen. Wir sind somit der Ansicht, es sei im wohlverstandenen Interesse des Unternehmens gelegen, das griechische Fest-Kalendar künftighin wiederum aufzunehmen; zwar nicht, wie es früher geschehen, verunstaltet durch verschiedene heterogene Elemente, wie z. B. durch die dem griechischen Ritus ganz fremden lateinischen Advents-, Septuagesimä-, Sexagesimä- und Quinquagesimä-Sonntage (vgl. Kalendar. utriusque Eccl., t. 2., pp. 88—89), oder gar durch die russische Wasserweihe am Feste τῆς Μεσοπεντηκοστῆς in der Woche τοῦ παραλύτου (ebendaselbst pp. 360—361), sondern in seiner ursprünglichen Reinheit als echtes und unverfälschtes Ἡμερολόγιον der griechisch-katholischen Kirche, wie es sich in den authentischen liturgischen Büchern vorfindet. Wenn das in den folgenden Jahrgängen geleistet, und außerdem noch das Festverzeichniß der katholischen Armenier aufgenommen wird (dieß etwa in der Art, wie es zum Gebrauche der schismatischen Armenier in den Bukowinaer-Kalendern von Czernowitz geschieht, worüber das gedachte Kalendarium utriusque Eccl. t. 2, pp. 635—636 verglichen werden kann): dann wird Fromme's Kalender in der That ein ganz vorzügliches Handbuch nicht nur, wie es jetzt der Fall ist, für den lateinischen, sondern, wie es sein soll, für den Gesammtklerus der katholischen Kirche Oesterreich-Ungarns, zumal wenn auch der Bearbeitung des statistischen Theiles noch größere Sorgfalt zugewendet wird, und beispielsweise der bereits vor mehreren Jahren verstorbene griechisch-katholische Prälat Nikolaus Tóth nicht noch einmal als Bischof von Eperjes darin figurirt (S. 162), oder die bedeutendste Basilianerordensprovinz der Monarchie, die von Galizien, mit ihren vierzehn Männer- und zwei Frauenklöster nicht mit Stillschweigen übergangen wird (S. 160).

[1]) Planu de invetiamentu pentru scólele poporali dein diecesa gr. cat. de Oradea-Mare.

Literarischer Anzeiger.*)

Nr. 14. 1883. 1. Jänner.

Bei der Redaktion sind eingelaufen:

Balthasar P. Basilius. Das Geheimniß aller Geheimnisse im allerheiligsten Sakramente des Altars. In Betrachtungen auf jeden Tag des Monats. Aus dem Lateinischen. Zweite umgearb. Aufl. 12°. XVI, 566 S. Freiburg. Herder. 1882.

Braig Dr. Carl. Die Zukunftsreligion des Unbewußten und das Prinzip des Subjektivismus. Ein apologetischer Versuch. 8°. XII, 333 Seiten. Freiburg. Herder. 1882.

Bruder Dr. Peter. St. Rupertus-Büchlein Der hl. Rupertus von Bingen, die hl. Bertha, seine Mutter, der hl. Wigbert ꝛc. Ihr Leben, ihre Verehrung und ihre Reliquien. 16°. VIII, 256 Seiten. Dülmen. Laumann.

Brüll Dr. Andreas. Der Hirt des Hermas nach Ursprung und Inhalt untersucht. 12°. IX, 62 Seiten. Freiburg. Herder. 1882

Cathrein Viktor S. J. Die Aufgaben der Staatsgewalt und ihre Grenzen. Eine staatsrechtliche Abhandlung. Ergänzungsheft 21. zu den „Stimmen aus Maria-Laach." 8°. 148 Seiten. Daf. 1882.

Capellmann Dr. C. Facultative Sterilität ohne Verletzung der Sittengesetze. 8°. 22 Seiten. Aachen. Barth. 1883.

Corpus Scriptorum ecclesiasticorum editum consilio et impensis Academiae Caesareae Vindobonensis. Vol. VIII. Salviani presbyteri Massiliensis opera quae supersunt ex recensione Francisci Pauly. 8°. XVI, 359 pag. Vindob. ap. Geroldi filium. 1883.

Dionisi G. B., d. C. d. G. Il terzo centenario della riforma Gregoriana del Calendario. Zaro. Tip. Spiridione Artale 1882. 35 pag. 8°.

Dilgskron P. Carl C. SS. R. Geschichte der Kirche unserer lieben Frau am Gestade zu Wien. 8°. X, 256 Seiten. Wien. Mayer. 1882.

Ferrari S. J. Memorie dei santi martiri Crisogono ed Anastasia, patroni di Zara. Venezia. Tip Emiliana. 1874 P. 149. 8°.

— — Litanie dei Santi della Dalmazia. Zara. Tip. S. Artale. 1882. P. 68. 16°.

Franki A. Slavenski Apostoli Kiril i Metodije i istina provo-lavlja napisao Dr Nikodim Milaš, ocienio A. Franki. U Zadru. Tisk J. Vodicka. 1882. P. 53. 8°.

Fromme. Kalender für den kathol. Clerus Oesterr.-Ung. 1883. Wien. C. Fromme.

Gaudentius P. Fr. Introductio ad vitam seraphicam pro novitiis, Clericis et junioribus Patribus ordinis fratrum minorum S. Francisci. 12°. XXIV, 784 pag. Frib. Herder. 1882.

---

*) Da es der Redaktion dieser Zeitschrift nicht möglich ist, alle eingesendeten Bücher in den Recensionen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie von Zeit zu Zeit den Heften Verzeichnisse der eingelaufenen Werke bei, um sie vorläufig zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht.

Gilbert Ph. Le Pape Zacharie et les antipodes. (Extrait de la Revue des quest. scientif.) 8°. 28 pages. Brux Vromant. 1882.

Granada Ludwig von. Sei barmherzig gegen dich selbst! Gib Almosen. Ein Mahnruf. Aus d. Span. von Dr Jak. Ecker. 16°. VIII, 75 S. Freiburg. Herder. 1882.

Grisar Hartmann S. J. Galileistudien. Historisch - theologische Untersuchungen über die Urtheile der röm. Congregationen im Galileiprocess. 8°. XI, 374 Seiten. Regensburg Pustet. 1882.

Haudek A. A katholikus egyház birtokjoga különös tekintettel az ujabb keletü államjogi elméletekre és a kegyuri jogra. Budapest. 1882. P. 48. 8°.

Hettinger. Tommaso d' Aquino e la civiltà europea. Versione dal tedesco di Luigi Manzoni. Napoli. Tip. d. Accatoncelli. 1882. P. 46. 8°.

Isenkrahe C. Th. Idealismus oder Realismus? Eine erkenntnisstheoretische Studie zur Begründung des letztern. kl. 8°. VI, 182 Seiten. Leipzig. Fleischer. 1883.

Jungmann Dr. B. Dissertationes selectae in Historiam ecclesiasticam. Tom. III. 8°. 451 pag. Ratisb. Pustet 1882.

Kaulen Dr. Fr. Assyrien und Babylon nach den neuesten Entdeckungen. Zweite erweiterte Auflage mit 49 Illustr., einer Inschrifttafel und 2 Karten. 8°. VIII, 222 Seiten. Freiburg. Herder. 1882.

Knauz Nánd. A Budai Királyi Várpalota Kápolnája. Pest. Pfeifer. 1882. P. 31. 8°.

Krieg Dr. Cornelius. Grundriss der Römischen Alterthümer mit einem Ueberblick über die Röm. Literaturgeschichte. Ein Lehrbuch für Studierende der obern Gymnasialklassen und für Lehramtskandidaten. Zweite, völlig umgearbeitete und verm Aufl. 8°. XV, 370 Seiten. Freiburg. Herder. 1882.

Kuhn Hermann. Französische Zustände der Gegenwart. gr. 12°. VII, 408 S. Freiburg. Herder. 1882.

Leonis PP. XIII. Apostolicae literae de ordine s. Basilii Magni Ruthenae nationis in Gallicia reformando. (Lateinisch und deutsch.) Berlin. Jansen. 1882. 15 Seiten. 8°.

Leo PP. XIII. et advenae Slavi (5. Juli 1881). Mechliniae. Dessain. 1882. P. 41. 8°.

Lipsius Richard Adelbert. Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden Ein Beitrag zur altchristl. Literaturgesch Erster Band. 8°. IV, 633 Seiten. Braunschweig. Schwetschke 1883.

Maszlaghy F. Római emlékeim. Esztergom. Buzárovits. 1879. P. 86. 8°.

Orlando Gius. S. J. San Francesco d' Assisi e la sua influenza religiosa, civile, letteraria e artistica. Palermo. Tamburello. 1882 P. 303 8°.

Patiß P. Georg S. J. Weihnachts-Predigten in zwei Cyklen. Zweite, vom Verfasser verbesserte Aufl. 8°. IV, 320 Seiten. Innsbr. Rauch. 1882.

Religionslehre, katholische, für die studierende Jugend an den Gymnasien und andern höhern Unterrichts-Anstalten mit Zugrundelegung des Stadlbaur'schen Lehrbuches bearbeitet. 3. Aufl. 8°. XVI, 440 Seiten. München. Central-Schulbücher-Verlag. 1882.

Schwane Dr. Jos. Dogmengeschichte der mittleren Zeit (787—1517 n Chr.). 8°. XII, 701 Seiten. Freiburg. Herder. 1882.

Secchi P. Angelo. Die Grösse der Schöpfung. Zwei Vorträge, gehalten vor der Tiberinischen Akademie zu Rom. Aus dem Italienischen nebst einem Vorwort von Carl Güttler. 8°. IV, 61 Seit. Leipzig. Bidder. 1882.

Sepp Dr. Bernhard. Tagebuch der unglücklichen Schottenkönigin Maria Stuart während ihres Aufenthaltes in Glasgow. 8°. XII, 82 Seiten. München. Lindauer. 1882.

Stor; Dr. J. Die Philoſophie des heil. Auguſtinus. 8°. VI, 260 Seiten. Freiburg. Herder. 1882.

Tornatore J. B. Expositio principii traditi a D. Thoma Aquin. ad naturam investigendam rei materialis et rei immaterialis. 12°. XV, 366 pag. Placentiae ap. Directionem „Div. Thomas" 1882.

Verghettii Blasii Slavonicae peregrinationis descriptio. Carmen praemio donatum. Fulginiae. Scariglia. 1882. P. 19. 8°.

Wetzel Fr. Xav. Gedenkblatt zur Todtenfeier des H. H. Dr. K. J. Greith, Biſchof v. St. Gallen. Einſiedeln. Benziger. 1882. 28 Seiten. 8°.

Zádori Dr. Joan. Ev. Syntagma Theologiae Dogmaticae fundamentalis· Strigonii. Buzárovits. 1882. Fasc. 1.

— — Isten a valódi szeretet! Esztergom. Buzárovits. 1882. P. 336. 8°.

Bſchokke Dr. Hermann. Die bibliſchen Frauen des Alten Teſtamentes. 8°. VIII, 469 Seiten. Freiburg. Herder. 1882.

Ferner die Zeitſchriften und Blätter:

Ambroſius. Monatsſchrift für Seelſorgspriester. Redig. von Dr. Praxmarer. 7. Jahrg. 1882. Nr. 12.

ΑΝΑΤΟΛΗ. Σύγγραμμα περιοδικὸν ἐκδιδόμενον καθ' ἑβδομάδα. Ἐν Ἑρμουπόλει Σύρου. (Sira. Grecia.) *Ἔτος Γ'.*, (1882), *ἀριθ.* 106—127.

Archiv für katholisches Kirchenrecht. Herausg. v. Dr. Vering. Mainz. Kirchheim. 6. 1882.

Bulletin critique d'histoire, de littérature et de théologie, recueil bi-mensuel paraissant sous la direction de MM. Duchesne, Ingold, Lescoeur, Thédinat. 3e année 7—14. Paris. Sauton 1882.

Die kathol. Bewegung. Redigirt v. Roby. 1882. Heft. 17—20. Würzburg. Wörl.

Divus Thomas, Commentarium Academiis et Lyceis Scholasticam sectantibus inserviens. Vinati Giovanni Red. resp. Piacenza, G. Tedeschi. 1882. III. 7—9.

Katolički Propovjednik. Uredjuje i izd. Hinko Hladáček, prisj. duh. stola i župn. u Gradištu (Zupanja). U Djakovu. 1882. VI. 8—14.

La ciencia cristiana, revista quincenal. Madrid. 1882. XXIII. 135—141.

La civiltà cattolica. Firenze, L. Manuelli. 1882. XXXII, (ser. XI.). Vol. X. quad. 776—782.

La controverse. Revue des objections et des réponses en matière de religion paraissant sous la direction de M. J. B. Jaugey. Lyon. Vitte et Perrussel. 3 Place Belcour. 3e année. num 47—52.

Les lettres chrétiennes. Revue d'enseignement, de philologie et de critique. Directeur M. Cazageux. tom. V. n. 2. 3. Lille, Imprim. Desclée et Cie.

Literariſcher Handweiſer. Zunächſt für das kathol. Deutſchland. Herausg. u. redig. v. Dr. Franz Hülskamp. Münſter, Theiſſing. 1882. 321—326.

Literarische Rundschau für das kathol. Deutschland. Herausg. von J. B. Stamminger. Freiburg, Herder. 1882. VIII. 10—12.

Luxemburger Sonntagsblatt. Red.: Dr. J. B. Falliże. Luxemburg, Hary. 1882. 41—50.

Monat-Rosen. Organ u. Eigenthum des Schweizer. Studentenvereines u. seiner Ehrenmitglieder. Red. v. B. Fleischlin u. F. Wicht. XXVI. 1882—83. I—II.

Natur und Offenbarung. Organ zur Vermittlung zwischen Naturforschung und Offenbarung für Gebildete aller Stände. Münster, Aschendorff. XXVIII. 1882. 9—12.

Pastoral-Blatt der Diözese Münster, herausg. v. Funke, 1882. XX. 10—12.

Periodische Blätter zur wissenschaftlichen Besprechung der großen religiösen Fragen der Gegenwart. Herausg. von Dr. M. J. Scheeben. Regensb., Pustet. 1882. 9.

Polybiblion. Revue bibliographique universelle. Paris, Bur. du Polyb. 1882. Partie litt. XXXV. 4. — Part. techn. XXXVI. 9—11.

Précis historiques, mélanges religieux, littéraires et scientifiques Bruxelles. A. Vromant. 1882. 10—11.

Quartalschrift, theologisch-praktische. Herausg. von den Prof. der Theol. zu Linz. 1882 4. Heft. Haslinger.

Religio, kath. egyházi s irodalmi folyóirat. Szerk.: Dr. Breznay Béla, k m.tud. egytemi ny. r. tanár. Budapest. Kocsi Sándor. 1882. XLI. 24—50.

Revista Agustiniana esclusivamente redactada por PP. Agustinos para uso de los alumnos de la misma orden (publica se el 5 de cadas mes). Vol. IV. 3—6. Valladolid, Cuesta 1882.

Revue catholique. réd. par des Prof. de l'univers. de Louvain sous la direct. de Mgr. Namêche. n. 12. Louvain, Ch. Peeters. 1882.

Revue des sciences ecclésiastiques. publ. par des Prof. du collège théologique de Lille. Amiens, Rousseau-Leroy, — Paris, V. Lecoffre. 1882. 274—275.

Salzburger Kirchenblatt. Verantw. Red.: Dr. A. Gaßner, k. k. Prof. an der theol. Facultät. Salzburg, Oberer'sche Buchh. 1882. XXII. 39—51.

Stimmen aus Maria-Laach. Katholische Blätter. Freiburg, Herder. 1882. XX. 9—11.

Sree Isusovo. Službeni list za vrhbosansku nadbiskupiju. Odgovorni urednik: Ivan Göszl. U Sarajevu, zemaljska tiskara. 1882, I., 6—12.

Új Magyar Sion. Egyházirodalmi folyóirat Szerk.: Dr. Zádori János. Esztergom, Buzárovits. 1882. XIII. 9—12.

Wissenschaftliche Studien und Mittheilungen aus dem Benediktiner-Orden redigirt von P. Maurus Kinter O. S. B., Stiftsarchivar zu Raigern. Würzb., Wörl. 1882. Heft 4.

Literarischer Anzeiger.*)

Nr. 15. 1883. 1. April.

Bei der Redaktion eingelaufen vom 15. Dezember 1882 bis 15. März 1883:

Albo dei Sottoscrittori per la medaglia d'oro in onore del comend. Giov. Batt. de Rossi e relazione della solennità nel presentarla in Laterano. 4°. Pag. 107. Roma. Tip. della Pace. 1882.

Anderdon, W. H. S. J. Heiligenbilder. Frei aus dem Englischen übersetzt von M. Hoffman. 12°. 611 Seiten. Freiburg. Herder. 1882.

Atzberger, Dr. L. Die Unsündlichkeit Christi. 8°. 360 Seiten. München. Stahl. 1883.

Balan, Prof. D. Pietro. Delle Relazioni fra la chiesa cattolica e gli Slavi della Bulgaria, Bosnia, Serbia, Erzegovina. 4°. Pag. 262. Roma. Tip. della Pace. 1880.

Balde, Henr. S. J. Veritates christianae, quae modum exhibent bene vivendi et bene moriendi. Edit. per Dr. Simonem Való. 16°. P. 395. Budapestini. Typis Inst. Hunyadi Mátyás. 1883.

Bellesheim, Dr. Alphons. Der sel. Alphons von Orozco, Prediger und Schriftsteller des Augustinerordens (1500—1591). 8°. 38 Seiten. Mainz. Kirchheim. 1882. Separatabzug aus dem „Katholik".

Bibliografia Romana, la, pubblicata per cura del Governo italiano. Osservazioni critiche. 8°. Pag. 33. Roma. Tip. della Pace. 1881.

Bole, Franz. Die hl. Messe und das Breviergebet. 8°. 140 Seit. Brixen Weger. 1883.

Boncompagni, B., Due articoli relativi al P. Giuseppe Paria d. C. d. G. Seguiti da un catalogo de' suoi lavori. 8°. Pag. 22. Roma. Tip. delle Scienze matem. e fisiche. 1882.

Brischar, J. N. Dr. Papst Innocenz III. und seine Zeit. 12°. 342 Seit Freiburg. Herder. 1883. (Sammlung historischer Bildnisse.)

Dittrich, Fr., Dr., Sixti IV. summi pontificis ad Paulum III. pont. opt. max. compositionum defensio. 4°. 11 pp. Brunsbergae, typ. Heyneanis 1883.

Dressel, Lndw., S. J. Der belebte und der unbelebte Stoff nach den neuesten Forschungs-Ergebnissen. 8°. 204 Seiten. Freiburg. Herder. 1883. (Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach").

Eckl, Dr. B. Die Madonna als Gegenstand christlicher Kunstmalerei und Skulptur. Vollendet von Karl Atz. 8°. 307 Seit. Brixen. Weger. 1883.

Fellöcker, P. Sigm., Kripplgsängl und Krippispiel in der oberösterreichischen Volksmundart. 8°. 128 Seit. Linz. Haslinger (Sachsperger) 1883.

Gasdia, P. Vinc. M. La „Civiltà Cattolica" nei tempi presenti. 8°. P. 352. Bologna. Tip. Arcivesc. 1883.

*) Da es der Redaktion dieser Zeitschrift nicht möglich ist, alle eingesendeten Bücher in den Recensionen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie von Zeit zu Zeit den Heften Verzeichnisse der eingelaufenen Werke bei, um sie vorläufig zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht.

Göpfert, Dr. Fr. A. Der Eid. 8°. 400 Seit. Mainz. Kirchheim. 1883.

Haringer, Mich., C. SS. R. Bedrängniſſe des ehrw. Dieners Gottes Clemens M. Hofbauer während der preußiſchen Regierung in Warſchau. 8°. 31 Seit. Regensburg. Puſtet. 1883.

Hertlein, Carl B., Das kirchliche Braut-Examen. 12°. 31 Seit. Breslau. Aderholz. 1883.

Hurter, H., S. J. Theologiae Dogm. Compendium in usum studiosorum theologiae. Tom. II. Edit. IV. P. 500. Oeniponte. 1883.

Jäger, Albert, Dr., Geſchichte der landſtändiſchen Verfaſſung Tirols. II. Bd. I. Th. 8°. 419 Seit. Innsbruck. Wagner. 1882.

Janauschek, Leop. P., Originum Cisterciensium tomus I, in quo praemissis congregationum domiciliis adjectisque tabulis chronologico - genealogicis veterum abbatiarum a monachis habitatarum fundationes ad fidem antiquissimorum fontium primus descripsit . . . Vindobonae 1877 in commissis apud Hölder. Fol. LXXXII. et 394 pp. Preis 10 Gld. ö. W. (Abnehmer des Werkes aus dem kathol. Clerus mögen ſich wegen erleichternder Modificationen der Zahlung an den Herrn Verfaſſer wenden unter der Adreſſe: Stift Zwettl, Poſt Zwettl, Nieder-Oeſterreich.)

Ingold, prêtre de l'oratoire, Protestations contre les accusations de M. l'abbé Jauffret contre l'oratoire. 8°. Pag. 28. Paris. Poussielgue. 1882.

Kádár Ambrus, Dr. Az egyházi törvényhozás társadalmi jelentösége. 8°. P. 94. Szatmártt. Nagy. 1882.

Kiss J., S. Alphonsi M. de Liguori Systema morale. Dissertatio inauguralis. 8°. Pag. 133. Temesvarini. Typ. dioec. 1882.

Kopyciński, Ks. Dr. O Sakramencie pokuty. P. I. 8°. Pag. 299. W Tarnowie. Pisza. 1883.

Kraus F. X., Real-Encyklopädie der chriſtlichen Alterthümer. VIII. Lief. 8°. 96 Seit. Freiburg. Herder. 1883.

Kremenz, Ph., Biſchof von Ermeland, Die Offenbarung des hl. Johannes im Lichte des Evangeliums nach Johannes. 8°. 196 Seit. Freiburg. Herder. 1883.

Lederer, Steph. Die Katechismusfrage der kath. Kirche und ihre einfachſte Löſung. 8°. 475 Seit. Fehrbach. Im Selbſtverlage des Herausgebers. 1882.

Leffland, Mich. Prof. Regeſten der Biſchöfe von Eichſtätt. III. Abth. Erſter Fascik. 4°. Eichſtätt. Hornik. 1881.

— — III. Abth. Zweiter Fascik. 1882.

Lieſen, Bern. u. Schneider Friedr., Die Bertichildis-Inſchrift zu Kempten bei Bingen; ſeparat aus den Jahrbüchern des Vereines v. Alterthumsfr. im Rheinl. Heft LXXIV. 1883.

Martini, J. Zur Congrua-Frage des kath. Seelſorge-Klerus in Oeſterreich. 8°. 295 Seit. Graz. Styria. 1883.

Müllendorf, J., S. J. Bibliſche Geſchichte des alten und neuen Teſtamentes. Mittlere Ausgabe. 12°. 218 Seit. Freiburg. Herder. 1883.

Officium hebdomadae sanctae et Octavae Paschae sec. Breviarium Romanum. Tornaci. Sumpt. et Typis Soc. s. Joannis Ev. Desclée. 1882.

Patiß, P. Georg. S. J. Das Leiden unſeres Herrn Jeſu Chriſti nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. 8°. 415 Seit. Regensburg. Puſtet. 1883.

— — Vorträge über das Magnificat für die Maiandacht. 8°. 338 Seit. Innsbruck. Rauch. 1883.

Peregrina, Cordula, (C. Wöhler), Die Geſchichte der heil. Nothburga von Rottenburg. 12°. 151 Seit. Innsbruck. Fel. Rauch. 1883.

Penker, Wenz. Joſ., Vorträge für die ſtudierende Jugend. 271 Seiten. Mainz. Kirchheim. 1880.

Rohling, Prof. Dr. Aug., Meine Antworten an die Rabbiner. Oder: Fünf Briefe über den Talmudismus und das Blut-Ritual der Juden. 8°. 106 Seit. Prag. Druck und Verlag der Cyrillo-Method'ſchen Buchdruckerei. 1883.

Schanz, P. Dr., Commentar über das Evangelium des hl. Lucas. gr. 8°. VIII., 572 Seit. Tübingen, Fues. 1883.

Scheeben, Dr. M. Joſ., Handbuch der kath. Dogmatik. III. Bd. I. Abth. 8°. 629 Seit. Freiburg. Herder. 1882.

Schneider, Dr. Ceslaus M., Natur, Vernunft, Gott. Abhandlung über die natürliche Erkenntniß Gottes. 8°. 353 Seit. Regensburg. Manz. 1883.

Selbſt, Franz Joſeph, Die Kirche Jeſu Chriſti nach den Weiſſagungen der Propheten. 8°. 428 Seit. Mainz. Kirchheim. 1883.

Tappehorn, Ant., Erklärung und Predigtentwürfe zu den ſonn- und feſttäglichen Evangelien des kath. Kirchenjahres. 8°. I. Th. II, III., IV. Abth. Dülmen. Laumann (Fr. Schnell).

Weber, J., Die kanoniſchen Ehehinderniſſe nach dem geltenden gemeinen Kirchenrechte. 8° 527 Seit. Freiburg. Herder. 1883.

Wiedemann, P. J. Zeitfragen. Drei Predigten. 8°. 42 Seit. Augsburg. Rieger. 1882.

Zacher, Adrian, O. Praem., Das Prämonſtratenſer-Stift Wilten in Tirol. 12°. 35 Seit. Würzburg u. Wien. 1882. (Selbſtverlag des Stiftes Wilten).

Zádori Ev. János., Pázmány Péter szobra Esztergomban. 8°. P. 38. Esztergom. Buzárovits. 1883.

Ziegler, Leo, Bruchſtücke einer vorhieronymianiſchen Ueberſetzung des Pentateuch. 4°. 87 Seit. München. Riedel. 1883.

Zeitſchriften und Blätter:

Ambroſius. Monatsſchrift für Seelſorgspriester. Redig. von Dr. Praxmarer. VIII. Jahrg. Nr. 1—3.

ΑΝΑΤΟΛΗ. Σύγγραμμα περιοδικὸν ἐκδιδόμενον καθ' ἑβδομάδα. Ἐν Ἐρμουπόλει Σύρου. (Sira. Graecia.) *Ἔτος Γ'.* (1883), *ἀριθμ.* 106 — 119.

Archiv für kath. Kirchenrecht. Herausg. von Dr. Vering. Mainz. Kirchheim. 1883. Heft 1—2.

Bulletin critique d'histoire, de littérature et de théologie, recueil bi-mensuel paraissant sous la direction de MM. Duchesne, Ingold, Lescoeur, Thédmat. 4°. année. Nr. 1—5.

Bulletin d'histoire ecclésiastique et d'archéologie religieuse des diocèses de Valence. 3e année 15. 1883. Hoffmann et Montbéliard.

Christliche Akademie. Organ des Vereines „Christliche Akademie zu Prag". Herausg. v. Edm Langer. 1883. VIII. Jahrg. Nr. 1—3.

Ciencia cristiana, la, Revista quincenal. Madrid. 1883. Sér. II. Tom. I. Núm. 1—3.

Civiltà cattolica, la. Firenze. L. Manuelli. 1883. (ser. XII.). Vol. 1. quad. 783—789.

Contemporain, le. Revue mensuelle des intérêts religieux, politiques et sociaux, des lettres, des sciences et des arts. Tom. premier. 1—3. livraisons. Paris. Bureaux du Contemporain. 17, rue Cassette. 1883.

Controverse, la. Revue des objections et des réponses en matière de religion paraissant sous la direction de M. J. B. Jaugey. Lyon. Vitte et Perussel. 3 Place Belcour. 4e année, Num. 53—55. 1883.

Correspondenz-Blatt für den kath. Clerus Oesterreichs. Redig. v. Berth. Ant. Egger, Chorherr von Klosterneuburg 1883. II. Jahrg. Nr. 1–5.

Divus Thomas, Commentarium Academiis et Lyceis Scholasticam sectantibus inserviens. Vinati Giovanni Red. resp. Piacenza. G. Tedeschi, 1883 Vol. I. Fasc. 35 36.

Hirtenstasche, Ein Blatt für praktische Seelsorge. Herausg. v. Edm. Langer 1883. V. Jahrg. Nr. 1—2

Kath. Bewegung, die, Redig. v. Rody. 1883. Heft 1—5. Würzburg. Wörl.

Literarischer Handweiser. Zunächst für das kath. Deutschland. Herausg. u. redig. v. Dr. Franz Hülskamp. Münster. Theissing. 1883. Nr. 327–330.

Literarische Rundschau für das kath. Deutschland. Herausg. v. J. B. Stamminger. Freiburg. Herder. 1883 Nr. 1—5.

Mittheilungen des Institutes für österreichische Geschichtsforschung. Innsbruck. Wagner. 1883. Nr. 1.

Monat-Rosen. Organ und Eigenthum des Schweizer-Studentenvereines u. seiner Ehrenmitglieder. Red. v B. Fleischlin u. F. Wicht. 1883. 4. Heft.

Pastoral-Blatt der Diözese Münster, herausg. v. J. P. Funke, Pfarrer. 1883. Num. 1—3.

Pastoral-Blatt für die Diözese Rottenburg. Herausg. v. Dr. Engelb. Hofele. 1883. I. Jahrg. Nr. 4—6.

Polybiblion, Revue bibliographique universelle. Paris, Bur. du Polyb. 1883. Partie litt. Tome XXXVII. Nr. 1—2. — Partie techn. Tome XXXIX. Nr. 1—2.

Précis historiques, Mélanges religieux, littéraires et scientifiques. Bruxelles. A. Vromant. 1883. Nr. 1—2.

Quartalschrift, theologisch-praktische. Herausg. von den Prof. der Theol. zu Linz. Haslinger. 1883. Heft 1.

Religio, kath. egyházi s irodalmi folyóirat. Szerk.: Dr. Breznay Béla, m. k. tud. egyetemi ny. r. tanár. Budapest. Kocsi Sándor. 1883. XLII. 1—20.

Review, the American Catholic Quarterly. Vol. VIII. Nr. 29. 1883. Philadelphia. Hardy and Mahony.

Revista Agustiniana esclusivamente redactada por PP. Agustinos para uso de los alumnos de la misma orden (publica se el 5 de cadas mes). Valladolid. Cuesta. 1883. Nr. 1—3.

Revue catholique, réd. par des Prof. de l'univers. de Louvain sous la direction de Mgr. Namèche Louvain. Ch. Peeters. 1883. Tom. LIV. Nr. 1—2.

Revue des sciences ecclésiastiques, publ. par des Prof. du collège théologique de Lille. Amiens. Rousseau-Leroy. — Paris. V. Lecoffre. 1883. Nr. 276—278.

Salzburger Kirchenblatt. Verantw. Red.: Dr. A. Gassner, k. k. Prof. an der theol. Fakultät. Salzburg. Oberer's Buchh. 1883. XXIII. 1—11.

Sion, Új Magyar. Egyházirodalmi folyóirat. Szerk.: Dr. Zádori János. Esztergom. Buzárovits. 1883. XIV. 1—3.

Sere Isusovo. Službeni list za vrhbosansku nadbiskupiju. Odgovorni urednik: Ivan Gössl. U Serajevu. Zemaljska tiskara. 1883. Nr. 1—2.

Stimmen aus Maria-Laach. Katholische Blätter. Freiburg. Herder. 1883. XXI. 1—2.

Studien und Mittheilungen, wissenschaftliche, aus dem Benediktiner- und dem Cistercienser-Orden, redig. v. P. Maurus Kinter O. S. B., Stiftsarchivar zu Reigern. Würzburg. Wörl. 1883. Heft 1.

Literarischer Anzeiger.*)

Nr. 16. 1883. 1. Juli.

Bei der Redaktion eingelaufen vom 15. März bis 15. Juni 1883:

Breviarii Rom. editio nova Tornacensis 1882 collata Vaticana ab Urbano Papa VIII. evulgata 1632. 8°. 196 S. Tornaci Nerviorum 1882 Desclée, Lefebvre et Soc.

Brüll, Dr. Andreas, Der erste Brief des Clemens von Rom an die Korinther und seine geschichtliche Bedeutung. Mit Approb. des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. 8°. 67 S. Freiburg 1883 Herder.

Catalogue de l' imprimerie catholique des P. P. Missionaires de la Compagnie de Jésus en Syrie. 8°. 66 S. Beyrouth 1883.

Decès, Dr. J. B. L., Science et Vérité. Deuxième édition, revue et corrigée. 8°. 569 S. Paris 1883 E. Plon & Cie.

Doulcet, Henry, Essai sur les rapports de l' Église chrétienne avec l' état romain pendant les trois premiers siècles suivi d' un memoire relatif à la date du Martyre de sainte Félicité et ses sept fils et d' un Appendice épigraphique. gr. 8°. XIX, 240 S. Paris 1883 Plon.

Fischer, Engelbert, Mitglied des reg. lat. Chorherrenstiftes des hl. Augustin zu Klosterneuburg, Ausgewählte Gelegenheits- und Fastenreden berühmter österreichischer Kanzelredner. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. 8°. VIII, 478 S. Freiburg 1883 Herder.

Fischer, Dr. E. L., Der sogenannte Lebensmagnetismus oder Hypnotismus. 8°. VI, 119 S. Mainz 1883 Kirchheim.

Fournier, Paul, professeur agrégé à la faculté de droit de Grenoble, Les officialités au moyen-âge, étude sur l' organisation, la compétence et la procédure des tribunaux ecclésiastiques ordinaires en France, de 1180 a 1328. 8°. XXXIV, 329 S. Paris 1880 E. Plon et Cie.

Giuliani, Carlo, Cavaliere, Trento al tempo del Concilio. 8°. 60 S. Trento 1883 Marietti. (Estratto dal periodico „Archivio Trentino".)

Grandclaude, E., Vicarius generalis, Dr. in s. Theologia et in Jure Canonico, Jus Canonicum juxta ordinem decretalium, recentioribus Sedis Apostolicae decretis et rectae rationi in omnibus consonum. Tom. 1. 2. 3. 8°. VIII, 552, 695, 700 S. Parisiis 1883 Victor Lecoffre.

Hausen, V. S. J., A papi életszentség. Sz. Péter az apostolok és a papok fejedelmének erényeiben feltüntetve. Forditva egy györegyhármegyei pap által. 284 S. Györ 1883 Klenka Ferencz könyvkereskedésében.

Helfert, Frhr. v., Die confessionale Frage in Oesterreich 1848. 8°. II. Heft. S. 99—234. Wien 1883 Mayer.

Hugues, P. M. A., C. SS. R., Die Klosterfrauen Maria Victoria und Marianna Josepha (Gräfinnen von Welsersheimb). 12°. XII, 204 S. Freiburg 1883 Herder.

Hüsing, Th., Priester der Diöcese Münster, Friedrich Graf v. Galen, Pfarrer von Lembeck. Ein Lebensbild. Zum zweitenmal als Manuscript gedruckt. (Münster 1883 Theissing.) 12°. 141 S.

---

*) Da es der Redaktion dieser Zeitschrift nicht möglich ist, alle eingesendeten Bücher in den Recensionen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie von Zeit zu Zeit den Heften Verzeichnisse der eingelaufenen Werke bei, um sie vorläufig zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht.

Janssen, Joh., Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgange des Mittelalters. Lieferungs-Ausgabe. Erste Lieferung. Deutschlands geistige Zustände beim Ausgange des Mittelalters. 8°. XLIV, 64 S. Freiburg 1883 Herder.

Janssen, Joh., Frankreichs Rheingelüste und deutschfeindliche Politik in früheren Jahrhunderten. Zweite, unveränderte Auflage. 8°. 100 S. Freiburg 1883 Herder.

Lamezan, P. Joseph v., Priester der Gesellschaft Jesu, Die Hauptmomente des Lebens. Sechs Kanzelvorträge auf die sechs Aloysianischen Sonntage mit Lobrede auf den hl. Aloysius von Gonzaga aus der Gesellschaft Jesu, in der Marienkirche zu Aachen gehalten. Zweite, unveränderte Auflage. 8°. 129 S. Freiburg 1883 Herder.

Lans, J. A., Professor am bischöflichen Seminar Hagewald, Offene Briefe über den Congreß von Arezzo. Aus dem Holländischen übersetzt von E. Luypen. gr. 8°. 72 S. Regensburg 1883 Pustet.

Limbourg, Maximilianus, S. J., De distinctione essentiae ab existentia theses quatuor. Disputatio scholastica in auditorum suorum usum. 8°. Ratisbonae 1883 Pustet.

Ludwig, Dr. F., Priester der Diözese Ermland, Der hl. Johannes Chrysostomus in seinem Verhältniß zum byzantinischen Hof. Mit oberhirtlicher Genehmigung. 8°. 176 S. Braunsberg 1883 Emil Bender.

Mach, Franz J., k. k. Professor, Die Nothwendigkeit der Offenbarung Gottes, nachgewiesen aus der Geschichte und Vernunft. 8°. VIII, 339 Seit. Mainz 1883 Kirchheim.

Noldin, H., S. J., Die Andacht zum hlst. Herzen Jesu. Für Candidaten des Priesterthums. Mit Erlaubniß der Obern. 12°. 254 S. Innsbruck 1883 Fel. Rauch.

Pospišil, Dr. Jos., Professor Theologie v Brně Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského. Část prvá. Materiální Logika, Noetika a všeobecná Metafysika. 8°. X, 539 IV. V Brně 1883 Tiskem a nákladem Knihtiskárny Benediktinské.

Ratzinger, Dr. G., Die Erhaltung des Bauernstandes. Ein Reformprogramm des hochseligen Grafen Ludwig zu Arco Zinneberg. 8°. XVI, 118 S. Freiburg 1883 Herder.

Rieß, Dr. Richard, Die Länder der hl. Schrift. Hist.-geog. Bibel-Atlas als Hilfsmittel zum Verständniß der hl. Schrift und der biblischen Geschichte in sieben Karten. Freiburg Herder.

Schleiniger, Nikolaus, S. J., Grundzüge der Beredsamkeit. 4. Auflage. 8°. XV, 440 S. Freiburg 1883 Herder.

Schmitt, Jac. Dr., Theol. Manna quotidianum sacerdotum sive preces ante et post Missae celebrationem cum brevibus meditationum punctis pro singulis anni diebus. Tom. I. Ab adventu usque ad Dom. I. Quadragesimae. Editio altera. Cum approb. RR. Archiep. Friburg. 12°. XII, 470, LV S. Friburgi 1883 Herder.

Schmitz, Herm. Jos., Doctor der Theologie und des K.-Rechts, Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche. Nach handschriftlichen Quellen dargestellt. 8°. XVI, 864 S. Mainz 1883 Kirchheim.

Schmude, P. Theodor, S. J., Geschichte des Lebens und der öffentlichen Verehrung des hl. Johannes von Nepomuk, des ersten Martyrers des Beichtsiegels, nebst Gebetbuch. Mit Gutheißung der Obern. 16°. 336 S. Innsbruck 1883 Fel. Rauch.

Schwingshackl, Joh. Ev., S. J., Die hl. Schutzengel. Ein Büchlein für Jedermann. Mit Erlaubniß der Obern. 12°. 324 S. Brixen 1883 Weger.

Selbst, Franz J., Priester der Diözese Mainz, Die Kirche Jesu Christi nach den Weissagungen der Propheten. Mit Approb. des hochw. bischöfl. Ordinariates Mainz. 8°. XII, 428 S. Mainz 1883 Kirchheim.

Seeböck, P. Philibert, O. S. Fr., Das hl. fünffache Scapulier nach authentischen Quellen vorgelegt. Mit fürstbischöfl. Bewilligung und Erlaubniß der Ordensobern. Zweite Auflage. 12°. 58 S. Innsbruck 1883 Vereinsbuchdruckerei.

Smedt, P. Ch. de, S. J., Bollandiste, Principes de la critique historique. 8°. 292 S. Liège 1883 Société bibliog.

Tappehorn, Anton, Pfarrer zu Breden, Erklärung und Predigtentwürfe zu den sonn- und festtäglichen Evangelien des Kirchenjahres. 3. Abtheilung. Zweiter Theil, welcher die festtäglichen Evangelien behandelt. Mit Erlaubniß geistlicher Obrigkeit. 8°. Von 385—663 S. Dülmen A. Laumann.

— — Die läßliche Sünde. Eine moral- und pastoral-theologische Abhandlung. Mit Erlaubniß geistlicher Obrigkeit. 8°. 97 S. Dülmen 1883. A. Laumann.

Toussaint, J. P., Priester der Diöcese Luxemburg, Geistliche Uebungen für Firmlinge. Ein Hülfsbuch für Priester und Lehrer oder auch zum Selbstgebrauche der Kinder. Mit kirchl. Approbation. 12°. IV, 316 S. Mainz 1883 Kirchheim.

Wiedemann, P. J., Priester des ritterl. Ordens der Kreuzherrn, Liturgik für kath. Gymnasien. Mit Approb. Sr. Eminenz des Cardinal-Primas und Fürst-Erzbischofs von Gran. 8°. 130 S. Augsburg 1883 Rieger.

Zeitschriften und Blätter:

Ambrosius. Monatsschrift für Seelsorgspriester. Redig. von Dr. Praxmarer. VIII. Jahrg. Nr. 4—5.

ΑΝΑΤΟΛΗ. Σύγγραμμα περιοδικὸν ἐκδιδόμενον καθ' ἑβδομάδαν. Ἐν Σμυρνόλει Σύρου. (Sira. Graecia.) *Ἔτος Γ'.* (1883), *ἀριθμ.* 126—153.

Analecta Bollandiana. Ediderunt Carolus de Smedt, Gulielmus van Hoof et Josephus de Backer, Presbyteri Societatis Jesu. 1883 Paris Victor Palmé, Bruxelles J. Albanel, Genève H. Trembley. Tom. II. Fasc. 1.

Archiv für kath. Kirchenrecht. Herausg. von Dr. Vering. Mainz Kirchheim 1883. Heft 3.

Bulletin critique d'histoire, de littérature et de théologie, recueil bi-mensuel paraissant sous la direction de MM. Duchesne, Ingold, Lescoeur, Thédmat. 4e année. Nr. 6—12.

Bulletin d'histoire ecclésiastique et d'archéologie religieuse des diocèses de Valence. 3e année Montbéliard, Hoffmann. Nr. 5.

Christliche Akademie. Organ des Vereines „Christliche Akademie zu Prag". Herausg. v. Edm. Langer. 1883. VIII. Jahrg. Nr. 4—5.

Ciencia cristiana, la, Revista quincenal. Madrid 1883. Sér. II. Tom. I. Núm. 4—10.

Civiltà cattolica, la. Firenze L. Manuelli 1883. ser. XII. Vol. 2. quad. 789—792.

Contemporain, le. Revue mensuelle des intérêts religieux, politiques et sociaux, des lettres, des sciences et des arts. Tome premier. 4—6. livraisons. Paris. Bureaux du Contemporain.

Controverse, la. Revue des objections et des réponses en matière de religion paraissant sous la direction de M. J. B. Jaugey. Lyon. Vitte et Perussel. 4e année, Num 56—58.

Correspondenz-Blatt für den kath. Clerus Oesterreichs. Redig. v. Berth. Ant. Egger, Chorherr von Klosterneuburg 1883. II. Jahrg. Nr. 6—12.

Divus Thomas, Commentarium Academiis et Lyceis Scholasticam sectantibus inserviens. Vinati Giovanni Red. resp. Piacenza G. Tedeschi 1883. Vol. II. Fasc. 1—3.

Hirtentasche, Ein Blatt für praktische Seelsorge. Herausg. v. Edm. Langer 1883. V. Jahrg. Nr. 3—5.

Jahrbuch, historisches, redigirt von Dr. Victor Gramich. München 1883 Herder u. Comp. IV. Band. Heft 2.

Kath. Bewegung, die, redig. v. Roby. 1883. Heft 6—10. Würzburg Wörl.

Literarischer Handweiser. Zunächst für das kath. Deutschland. Herausg. u. redig. v. Dr. Franz Hülskamp. Münster Theissing 1883. Nr. 331—337.

Literarische Rundschau für das kath. Deutschland. Herausg. v. J. B. Stamminger. Freiburg Herder 1883. Nr. 6—10.

Mittheilungen des Institutes für österreichische Geschichtsforschung. Innsbruck Wagner 1883. Nr. 2.

Monat-Rosen. Organ und Eigenthum d. Schweizer-Studentenvereines u. seiner Ehrenmitglieder Red. v B. Fleischlin u. F. Wicht. 1883. 5—8 Heft.

Pastoralblatt unter Mitwirkung eines Vereines von Curatgeistlichen der Erzdiözese Köln herausgegeben von Dr. M. Jos. Scheeben, Professor am erzbischöfl. Priester-Seminar zu Köln. 17. Jahrg. 1883. Nr. 1—5.

Pastoral-Blatt der Diözese Münster, herausg. v. J. P. Funke, Pfarrer. 1883. Num. 4—6.

Pastoral-Blatt für die Diözese Rottenburg. Herausg. v. Dr. Engelb. Hofele. 1883. I. Jahrg. Nr. 7—9.

Polybiblion, Revue bibliographique universelle. Paris, Bur. du Polyb. 1883. Partie litt. Tome XXXVII. Nr. 1—2. — Partie techn. Tome XXXIX. Nr. 3—5.

Précis historiques, Mélanges religieux, littéraires et scientifiques. Bruxelles A. Vromant 1883. Nr. 3—5.

Quartalschrift, theologisch-praktische. Herausg. von den Prof. der Theol. zu Linz. Haslinger 1883. Heft 2.

Religio, kath. egyházi s irodalmi folyóirat. Szerk.: Dr. Breznay Béla, m. k. tud. egyetemi ny. r. tanár. Budapest Kocsi Sándor 1883. XLII. 21—51.

Revista Agustiniana esclusivamente redactada por PP. Agustinos para uso de los alumnos de la misma orden (publica se el 5 de cadas mes). Valladolid Cuesta 1883. Nr. 5—6.

Revue catholique, réd. par des Prof. de l'univers. de Louvain sous la direction de Mgr. Namèche Louvain Ch. Peeters 1883. Tom. LIV. Nr. 3—5.

Revue des sciences ecclésiastiques, publ. par des Prof. du collège théologique de Lille. Amiens, Rousseau-Leroy. — Paris V. Lecoffre 1883. Nr. 279—282.

Rhenus. Beiträge zur Geschichte des Mittelrheins. In Verbindung mit auswärtigen Forschern herausgegeben vom Lahnsteiner Alterthumsverein unter der verantwortlichen Redaction des zeitigen Vorsitzenden G. Zülch. Erster Jahrgang. 1883. Nr. 1—4.

Sibenicense Folium Dioecesanum. Prodit prima die singulorum mensium. II. Annus. 1883. Nro. 1—6.

Sion, Uj Magyar. Egyházirodalmi folyóirat. Szerk.: Dr. Zádori János. Esztergom Buzárovits 1883. XIV. 4—6.

Srce Isusovo. Službeni list za vrhbosansku nadbiskupiju. Odgovorni urednik: Ivan Göszl. U Serajevu Zemaljska tiskara 1883. Nr. 4—6.

Stimmen aus Maria-Laach. Katholische Blätter. Freiburg Herder 1883. XXIV. 3—5.

Studien und Mittheilungen, wissenschaftliche, aus dem Benediktiner- und dem Cistercienser-Orden, redig. v. P. Maurus Kinter O. S. B., Stiftsarchivar zu Reigern. Würzburg Wörl 1883. Heft 2.

Literarischer Anzeiger.*)

Nr. 17. 1883. 15. Oktober.

Bei der Redaktion eingelaufen vom 15. Juni bis 15. September 1883:

Accessus et Recessus Altaris s. preces a sacerdotibus ante et post Missam dicendae. 12°. 92 S. Friburgi 1880 Herder.

Bertram, Dr. Adolfus, Theodoreti, episcopi Cyrensis, doctrina christologica. 12°. 178 S. Hildesiae 1883 Fr. Borgmayer.

Chartier, le père S. S. J., Démonstration de la Religion et Méthode de Retour à Dieu. tom. 1. 2. 12°. 414, 402 S. Paris 1883 Bloud et Barral.

Costa-Rosetti, Julius, S. J., Synopsis philosophiae moralis, seu institutiones ethicae et iuris naturae secundum principia philosophiae scholasticae praesertim s. Thomae, Suarez et de Lugo. 8°. XXIX, 820 S. Oeniponte 1883 Sumpt. Fel. Rauch.

Damiani, P. Petro, Bullarium ordinis FF. Minorum S. P. Francisci Capucinorum seu Collectio Bullarum, Brevium, Decretorum, Rescriptorum etc., quae a Sede Apostolica pro Ordine Capucino emanarunt. Continuationis tom. I., totius operis tom. VIII. continens Constitutiones, Brevia, Decreta etc. sub pontificatu Benedicti XIV. et Clementis XIII. 4°. 403 S. Oeniponte 1883 Typ. Wagner.

Eberhard, Dr. Matthias, Bischof von Trier, Kanzelvorträge. Herausgegeben von Dr. Aegidius Ditscheid. 6. (Supp.-) Band: Predigten über Sonntags-Evangelien. 8°. 180 S. Trier 1883 Ed. Groppe.

Ebner, Rupert, S. J., Offizielle ungedruckte Briefe von Jesuiten-Generalen und Provinzialen und Mißbrauch derselben. 8°. 432 S. Innsbruck 1883 Fel. Rauch.

Evers, G. G., früher lutherischer Pastor, Martin Luther, Lebens- und Charakterbild. II. Der erste Zusammenstoß. 8°. 240 S. Mainz 1883 Kirchheim.

Grube, Karl, Gerhard Groot und seine Stiftungen. Görres-Gesellschaft. Zweite Vereinsschrift für 1883. 8°. 100 S. Köln 1883 J. P. Bachem.

Hammerstein, L. v., S. J., Kirche und Staat vom Standpunkte des Rechtes aus. 8°. 212 S. Freiburg 1883 Herder.

Hettinger, Francesco, Tommaso d' Aquino e la civiltà europea. Versione dal Tedesco di Luigi Manzoni. 8°. 46 S. Napoli Tip. degli Accattoncelli.

Hettinger, Dr. Franz, Dreifaches Lehramt. Gedächtnißrede auf den Heimgang des Hochwürdigsten Herrn Heinrich Joseph Dominikus Denzinger. 8°. 24 S. Freiburg 1883 Herder.

Hurter, H., S. J., Theologiae dogmaticae Compendium in usum studiosorum theologiae (editio quarta recognita). 8°. tom. I. III. 498, 637 S. Oeniponte 1883 Typ. Wagner.

Janner, Dr. Ferdinand, Geschichte der Bischöfe von Regensburg. Bd. I. Heft 1. 2. 8°. 216 S. Regensburg 1883 Friedrich Pustet.

Katschthaler, Joanne, De ss. Eucharistia (ex tomo 4. Theol. dogmat. special. ab eodem auctore exar.). 8°. 252 S. Ratisbonae 1883 Georg Joseph Manz.

---

*) Da es der Redaktion dieser Zeitschrift nicht möglich ist, alle eingesendeten Bücher in den Recensionen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie von Zeit zu Zeit den Heften Verzeichnisse der eingelaufenen Werke bei, um sie vorläufig zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben *folgen oder nicht.*

Kaufmann, Nikolaus, Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles und ihre Bedeutung in der Gegenwart. 4°. 54 S. Luzern 1883 Gebrüder Räber.

Kennler, Paul, Das Johannes-Evangelium und das Ende des ersten christlichen Jahrhunderts. Eine akademische Antrittsrede. 8°. 32 S. Rottenburg a. N. 1883 W. Bader.

Laurin, Dr. František, Moc Zákonodárná a soudní Příčině Manželství dle katolického práva církevního. 8°. 158 S. Praze 1883 E. Stýbla.

Lebensregeln, kurze, auf alle Tage des Jahres, oder: tägliches Brod, gesammelt aus den Schriften des hl. Franz von Sales. 4. vermehrte Auflage. 24°. 139 S. Innsbruck 1882 Vereinsbuchhandlung.

Litzinger, Dr. theol. H. J., Entstehung und Zweckbeziehung des Lucas-Evangeliums und der Apostelgeschichte. 8°. 128 S. Essen 1883 F. J. Halbeisen.

Lorenzi, Dr. Philipp de, Geilers von Kaisersberg, ausgewählte Schriften nebst einer Abhandlung über Geilers Leben und echte Schriften. 3. Band. 8°. 392 S. Trier 1883 Ed. Groppe.

Lorinser, Dr. Franz, Die Lehre von der Verwaltung des hl. Bußsakramentes. Ein Handbuch der praktischen Moral. 2. verbesserte Aufl. 8°. 431 S. Breslau 1883 G. P. Aderholz' Buchhandlung.

Mannens, Paul, Disquisitio in doctrinam s. Thomae de voluntate salvifica et praedestinatione. Dissertatio theologica. 8°. 218 S. Lovanii 1883 Typ. Universitatis catholicae.

Ματζολινη, Στεφανος, Ἡ Δεσποινα της Λουρδης και τα εκτακτα της Κωνσταντινουπολεως. 8°. 294 S. *Εν Εμυρνῃ Σμυρνη* 1883. Typ. *Αδελφων Ὑφεση.*

Maurer, Friedrich, Biblische Bilder für den Religionsunterricht in der Volksschule. Eine pädagogische Studie. Separat-Abdruck aus den „Christlich-pädag. Blättern". 8°. 29 S. Wien 1883 Selbstverlag des Verfassers in Innsbruck.

Müller, Peter, Bilder vom Baum im Dienste homiletischer Darstellung. Festschrift zur Erinnerung an die Inthronisation des Hochw. Herrn Dr. Michael Felix Korum, Bischof von Trier. 8°. 160 S. Trier 1882 Ed. Groppe.

Monumenta Germaniae historica inde ab anno Christi quingentesimo usque ad annum millesimum et quingentesimum. tom. I. 4°. 784 S. Berolini 1883 Weidmann.

Officium hebdomadae sanctae secundum Missale et Breviarium Romanum. 8°. 332 S. Campoduni 1883 Jos. Koeseliana.

Orlando, Sac. Giuseppe, Il P. Alessio Narbone e le sue opere di cose sicule. 8°. 20 S. Palermo 1882 Stabilimento Tip. virzi.

Oswald, Dr. Jos. H., Angelologie, d. i. die Lehre von den guten und bösen Engeln im Sinne der kath. Kirche. 8°. 220 S. Paderborn 1883 Friedrich Schöningh.

Pflugh-Harttung, Dr. Julius v., Iter italicum, unternommen mit Unterstützung der kgl. Academie der Wissenschaften zu Berlin. 1. Abtheilung. 8°. 341 S. Stuttgart 1883 W. Kohlhammer.

Pierling, le P. S. J., Rome et Moscou (1547—1579). 12°. 168 S. Paris 1883 Ernest Leroux.

Praxis synodalis, Manuale synodi diocesanae ac provincialis celebrandae. 12°. 95 S. Einsidlae 1883 Benziger fratres.

Riedl, Dr. Johann, Ausgewählte, leichtfaßliche Predigten auf alle Sonn- und Festtage des Herrn. Zusammengestellt u. herausgegeben von Dr. Leopold Schuster. 8°. 324 S. Graz und Leipzig 1884 J. Meyerhoff.

Rieß, Dr. Richard, Die Länder der hl. Schrift. Historisch-geographischer Bibel-Atlas. 4°. 7 Karten. Freiburg Herder.

Rütter, Arnold, Die Pflanzenwelt als Schmuck des Heiligthumes und Fronleichnamsfestes im Allgemeinen und Besonderen für Geistliche und Laien. Mit 53 Abbildungen. 8°. 152 S. Regensburg 1883 Pustet.

Schlecht, J. Ch., Die Poesie des Sozialismus. Ein Beitrag zur deutschen Literaturgeschichte im letzten Jahrzehnt. 8°. 70 S. Würzb. 1883 Wörl.

Schlör, Aloysius, Clerious orans atque meditans. Libellus precum usui seminariorum clericalium proxime destinatus, sed etiam omnibus clericis conveniens. 12°. 536 S. Graecii 1883 Typ. Styria.

Schmalzl, Dr. Peter, Die Sakramente des alten Testamentes im Allgemeinen, nach der Lehre des hl. Thomas v Aquin. 8°. 133 S. Eichstädt 1883 August Hornik.

Simar, Dr. Hub. Theophil, Die Theologie des hl. Paulus. 2. umgearbeitete Auflage. 8°. 284 S. Freiburg 1883 Herder.

Theses ex universa philosophia quas auspice patrono ac praeside Leone XIII. P. M. in aedibus Vaticanis propugnavit Thomas Heilen e S. O. Praemonstratensi. 8°. 72 S. Roma 1883 Tip. A. Befani.

Vita, Victor v., Bischof, Geschichte der Glaubensverfolgung im Lande Afrika, übersetzt von Dr. M. Zink. 8°. 90 S. Bamberg 1883 G. Sieberkens.

Volksschulgesetz, das, im Abgeordnetenhause des österreichischen Reichsrathes während der Apriltage 1883. 12°. 47 S. Amberg 1883 J. Habbel.

Weiß, Fr. Albert Maria, O. Pr., Die Gesetze für Berechnung von Kapitalzins und Arbeitslohn. 8°. 77 S. Freiburg 1883 Herder.

Zeitschriften und Blätter:

Ambrosius. Monatsschrift für Seelsorgspriester. Redig. von Dr. Praxmarer. VIII. Jahrg. Nr. 6—9.

ΑΝΑΤΟΛΗ. Σύγγραμμα περιοδικὸν ἐκδιδόμενον καθ' ἑβδομάδαν. Ἐν Ἑρμουπόλει Σύρου. (Sira. Graecia.) *Ἔτος Δ'.* (1883), *ἀριθμ.* 154—167.

Analecta Bollandiana. Ediderunt Carolus de Smedt, Gulielmus van Hoof et Josephus de Backer, Presbyteri Societatis Jesu. 1883 Paris Victor Palmé, Bruxelles J. Albanel, Genève H. Trembley. Tom. II. Fasc. 2.

Archiv für kath. Kirchenrecht. Herausg. von Dr. Vering. Mainz Kirchheim 1883. Heft 3.

Bulletin critique d'histoire, de littérature et de théologie, recueil bi-mensuel paraissant sous la direction de MM. Duchesne, Ingold, Lescoeur, Thédmat. 4e année. Nr. 13—19.

Bulletin d'histoire ecclésiastique et d'archéologie religieuse des diocèses de Valence. 3e année. Montbéliard, Hoffmann. Nr. 6.

Christliche Akademie. Organ des Vereines „Christliche Akademie zu Prag". Herausg. v. Edm. Langer. 1883. VIII. Jahrg. Nr. 6—9.

Ciencia cristiana, la, Revista quincenal. Madrid 1883. Sér. II. Tom. II. Núm. 13—17.

Civiltà cattolica, la. Firenze L. Manuelli 1883. ser. XII. Vol. 3, quad. 793—799.

Contemporain, le. Revue mensuelle des intérêts religieux, politiques et sociaux, des lettres, des sciences et des arts. Tome premier. 7—9. livraisons. Paris. Bureaux du Contemporain.

Controverse, la. Revue des objections et des réponses en matière de religion paraissant sous la direction de M. J. B. Jaugey. Lyon. Vitte et Perussel. 4e année, Num 59—62.

Correspondenz-Blatt für den kath. Clerus Oesterreichs. Redig. v. Berth. Ant. Egger, Chorherr von Klosterneuburg. 1883. II. Jahrg. Nr. 13—19.

Divus Thomas, Commentarium Academiis et Lyceis Scholasticam sectantibus inserviens. Vinati Giovanni Red. resp. Piacenza G. Tedeschi 1883. Vol. II. Fasc. 4—6.

Hirtentasche, Ein Blatt für praktische Seelsorge. Herausg. v. Edm. Langer 1883. V. Jahrg. Nr. 6—9.

Jahrbuch, historisches, redigirt von Dr. Victor Gramich. München 1883 Herder u. Comp. IV. Band. Heft 3.

Kath. Bewegung, die, redig. v. Roby. 1883. Heft 17. 18. Würzburg Wörl.

Literarischer Handweiser. Zunächst für das kath. Deutschland. Herausg. u. redig. v. Dr. Franz Hülskamp. Münster Theissing 1883. Nr. 338—341.

Literarische Rundschau für das kath. Deutschland. Herausg. v. J. B. Stamminger. Freiburg Herder 1883. Nr. 11—15.

Mittheilungen des Institutes für österreichische Geschichtsforschung. Innsbruck Wagner 1883. Nr. 3.

Monat-Rosen. Organ und Eigenthum d. Schweizer-Studentenvereines u. seiner Ehrenmitglieder. Red. v. B. Fleischlin u. F. Wicht. 1883. 9. Heft.

Pastoralblatt unter Mitwirkung eines Vereines von Curatgeistlichen der Erzdiözese Köln herausgegeben von Dr. M. Jos. Scheeben, Professor am erzbischöfl. Priester-Seminar zu Köln. 17. Jahrg. 1883. Nr. 6—9.

Pastoral-Blatt der Diözese Münster, herausg. v. J. P. Funke, Pfarrer. 1883. Num. 7—9.

Pastoral-Blatt für die Diözese Rottenburg. Herausg. v. Dr. Engelb. Hofele. 1883. I. Jahrg. Nr. 10—12.

Polybiblion, Revue bibliographique universelle. Paris, Bur. du Polyb. 1883. Partie litt. Tome XXXVII. Nro. 3. — Partie techn. Tome XXXIX. Nr. 9.

Précis historiques, Mélanges religieux, littéraires et scientifiques. Bruxelles A. Vromant 1883. Nr. 6—10.

Quartalschrift, theologisch-praktische. Herausg. von den Prof. der Theol. zu Linz. Haslinger 1883. Heft 3.

Religio, kath. egyházi s irodalmi folyóirat. Szerk.: Dr. Breznay Béla, m. k. tud. egyetemi ny. r. tanár. Budapest Kocsi Sándor 1883. XLII. 1—26.

Revista Agustiniana esclusivamente redactada por PP. Agustinos para uso de los alumnos de la misma orden (publica se el 5 de cadas mes). Valladolid Cuesta 1883. Nr. 7. Vol. VI. 1—3.

Revue catholique, réd. par des Prof. de l'univers. de Louvain sous la direction de Mgr. Namèche. Louvain Ch. Peeters 1883. Tom. LIV. Nr. 6—9.

Revue des sciences ecclésiastiques, publ. par des Prof. du collège théologique de Lille. Amiens, Rousseau-Leroy. — Paris V. Lecoffre 1883. Nr. 283—285.

Rhenus. Beiträge zur Geschichte des Mittelrheins. In Verbindung mit auswärtigen Forschern herausgegeben vom Lahnsteiner Alterthumsverein unter der verantwortlichen Redaction des zeitigen Vorsitzenden G. Zülch. Erster Jahrgang. 1883. Nr. 5—6.

Sibenicense Folium Dioecesanum. Prodit prima die singulorum mensium. II. Annus. 1883. Nro. 7—10.

Sion, Uj Magyar. Egyházirodalmi folyóirat. Szerk.: Dr. Zádori János. Esztergom Buzárovits 1883. XIV. 163—165.

Srce Jsusovo. Službeni list za vrhbosansku nadbiskupiju. Odgovorni urednik: Juraj Pušer. U Serajevu Zemaljska tiskara 1883. Nr. 7—9.

Stimmen aus Maria-Laach. Katholische Blätter. Freiburg Herder 1883. XXV. 1—3.

Studien und Mittheilungen, wissenschaftliche, aus dem Benediktiner- und dem Cistercienser-Orden, redig. v. P. Maurus Kinter O. S. B., Stiftsarchivar zu Reigern. Würzburg Wörl 1883. Heft 3.

FOREIGN
BODL:LIBR
PERIODICALS

Zeitschrift für katholische Theologie.

Redigirt

von

Dr. J. Wieser, S. J. und Dr. H. Grisar, S. J.,

Professoren der Theologie an der k. k. Universität Innsbruck.

VII. Jahrgang. I. Heft.

Abhandlungen. Ehrle, Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik. S. 1.
Schmude, Studien über den hl. Johannes von Nepomuk. S. 52.
Bodewig, Die Nothwendigkeit der Gaben des hl. Geistes zum Heile. S. 124.
Recensionen. Knabenbauer, Erklärung des Propheten Isaias (Bickell). S. 147. Zschokke, Die biblischen Frauen des alten Testamentes (Bickell). S. 155. Franz, Die eucharistische Wandlung (Bickell). S. 157. Kleinermanns, Der hl. Petrus Damiani (Kobler). S. 160. Vascotti, Institutiones Historiae Ecclesiasticae N. F. (Kobler). S. 163. Kaulen, Assyrien und Babylon (Kobler). S. 167. Bering, Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts (Nilles). S. 171. Schwetz, Compendium Theologiae dogmaticae (Straub). S. 173. Schneider, Der neuere Geisterglaube (Wieser). S. 176.
Bemerkungen und Nachrichten. Ueber Massarelli's Tagebuch aus den Anfängen des Trientner Concils. S. 178. Concilium Provinciale primum Provinciae ecclesiast. graeco-catholicae Alba-Juliensis et Fogarasiensis celebratum anno 1872. S. 187. Ueber die Verpflichtung des Privat-Breviergebetes in der morgenländischen Kirche. S. 188. Die authentische Sammlung der Decrete der Ablaßcongregation. S. 189. Die kirchliche Approbation der Litaneien. S. 190. Die neu aufgefundene Appellation Flavians an Papst Leo I. S. 191. Archäologisches. S. 196.
Literarischer Anzeiger.

Innsbruck.

Druck und Verlag von Felician Rauch.

1883.

Ausgegeben am 1. Januar.

Verlag von Felician Rauch in Innsbruck.

Die

„Zeitschrift für katholische Theologie"

erscheint jährlich in 4 Heften von circa 12 Bogen und kann auf dem Wege des Buchhandels oder der Post zum Preise von **fl. 3 Ö. W. — 6 M.** bezogen werden. Auch ist die Verlagshandlung bereit, die Hefte sofort nach Erscheinen direkt zu versenden.

PRÆLECTIONES DOGMATICÆ

DE VERBO INCARNATO

QUAS IN C. R. UNIVERSITATE ŒNIPONTANA

HABUIT

FERDINANDUS ALOYS. STENTRUP

E SOCIETATE JESU.

PARS PRIOR

CHRISTOLOGIA.

VOLUMEN I, II.

Preis fl. 5.— M. 10.—

Der Verfasser setzt es sich zur Aufgabe, diesen hochwichtigen Theil der Theologie möglichst vollständig zu behandeln und keine einschlägige Frage von irgend welcher Bedeutung zu übergehen. Durchwegs macht sich die Ueberzeugung des Verfassers geltend, dass es zu einer wahren theologischen Wissenschaft nicht genüge, den Inhalt der Offenbarung zu kennen und aus den Quellen derselben zu begründen, sondern dass es überdies eine Forderung dieser Wissenschaft sei, die Wahrheiten der Offenbarung durch Klarstellung und Entwickelung der Begriffe, in denen sie zum Ausdrucke gelangen, so viel als thunlich dem Verständnisse näher zu bringen, ihre wechselseitige Verbindung darzulegen und die Schlüsse, zu denen sie berechtigen, aus ihnen zu ziehen. Daher das stete Bemühen des Verfassers, im Geiste alter und bewährter Theologen, namentlich des hl. Thomas, die aus den Offenbarungsquellen gewonnenen Resultate durch spekulative, vom Glauben normirte Erörterungen zu vertiefen, in's rechte Licht zu stellen und so nicht nur eine allseitigere Auffassung derselben, sondern auch das Erkennen ihrer mannigfachen Verknüpfungen und Forderungen zu ermöglichen. Mag demnach immerhin dieses Werk kein Schulbuch im gewöhnlichen Sinne des Wortes sein: unbezweifelt wird es allen, die theologische Wissenschaft suchen und wünschen, sehr willkommen sein, zumal weil es über manche Fragen, die trotz ihrer Bedeutung gemeinhin gar nicht oder doch sehr spärlich behandelt werden, ergiebigen Aufschluss bietet. Hierhin rechnen wir beispielsweise die Ausführungen des Verfassers (sect. 4. cap. 3.) über die Gaben und Eigenschaften der menschlichen Natur des Erlösers. Wie der erste Theil (Christologia) in je zwei Abtheilungen erschien, wird auch der zweite Theil (Soterologie) im Laufe des Jahres in je zwei Abtheilungen erscheinen.

Verlag von Felician Rauch in Innsbruck.

Nilles Nic. S. J., *Ἑορτολόγιον πρόχειρον ἀμφοτέρων τῶν ἐκκλησιῶν, τῆς τε ἀνατολικῆς καὶ τῆς δυτικῆς. Μέρος β'. περιέχον τὰς κινητὰς τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ ἑορτάς.* Kalendarium manuale utriusque ecclesiae, orientalis et occidentalis. **Pars II.** complectens mobilia totius anni festa. Cum variis iconibus festivis et scripturis peregrinis. PP. 816 et XL. — Fl. 4.50. — M. 9. — Frs. 11.25.

Index synopticus.

Dedicatio. — Approbationes. — Protestatio auctoris. — Introductio. — Index iconum et scripturarum peregrinarum (palaio-slovenicae, glagoliticae, cyrillicae, arabicae, armenae, copticae, chaldaicae, syriacae). — Cap. I. *Τριῴδιον.* Festa mobilia ante Pascha. — Cap. II. *Πεντηκοστάριον.* Festa mobilia post Pascha. — Cap. III. *Ὀκτώηχος.* Festa mobilia post Dominicam omnium Sanctorum (SS. Trinitatis). — Appendix. I. Annus eccles. Armenorum. — II. Annus eccles. Coptorum. — III. Annus eccles. Syrorum et Chaldaeorum. — *Πάρεργον.* Catholica literarum Universitas Societatis Jesu pro nationibus orientalibus erecta an. 1881. — Bulla *Grande munus* de cultu ss. Cyrilli et Methodii cum variis monumentis ad eam spectantibus. — Controversiae per occasionem hujus Constitutionis inter orientales excitatae. — Index generalis. — *Ἀπολυτίκιον.*

— Conspectus anni ecclesiastici Orientis et Occidentis variis festorum catalogis ornatus — **Strena kalendaria** juvenibus academicis linguarum orientalium cupidis ex geminis Heortologii voluminibus oblata. PP. 68. — 30 kr. — 60 Pf.

Inhalt.

I. *Festa mobilia utriusque Ecclesiae.* — II. *Catalogi ἑορταστικοί.* — Tabula paschalis glagolitica. Paschalia palaio-slovenica. Paschalion ruthenicum an. 1881, palaio-slovenicum an. 1881, arabicum utriusque stili. Paschalia arabica veteris stili. Tabula paschalis armena veteris stili, chaldaica novi stili, syriaca novi stili. Tabula festorum coptica. III. *Ἑορτολόγιον arabicum quinque nationum Orientis.* — IV. *Μηνολόγιον ruthenicum cum epistola encyclica.* — V. *Varia.*

VII. 10.

Zeitschrift

für

katholische Theologie.

FOREIGN
BODL:LIBR
PERIODICAL

Redigirt

von

Dr. J. Wieser, S. J. und **Dr. H. Grisar, S. J.,**

Professoren der Theologie an der k. k. Universität Innsbruck.

VII. Jahrgang. II. Heft.

Abhandlungen. † Kleutgen, Ueber den Ursprung der menschlichen Seele. S. 197. — Bodewig, Die Nothwendigkeit der Gaben des hl. Geistes zum Heile. S. 230. — Probst, Die antiochenische Messe nach den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus dargestellt. S. 250. — Biederlack, Ueber das sogenannte pauli nische Privilegium 1 Kor. 11—15. S. 308. — Ehrle, Zur Quellenkunde der älteren Franziskanergeschichte. Der Catalogus Ministrorum generalium des Bernhard von Bessa. S. 323.

Recensionen. Realencyklopädie für die protestantische Theologie u. Kirche 2. Aufl. herausg. von Herzog, Plitt und Hauck (Grisar). S. 353. Wetzer u. Welte's Kirchenlexikon 2. Aufl. herausg. v. Cardinal Hergenröther u. Kaulen (Grisar). S. 366. Decreta auth. S. Congregationis Indulg. (Roldin). S. 371. Schneider, die Ablässe (Roldin). S. 371. Périn, Die Lehren der Rational ökonomie seit einem Jahrhundert. (Costa Rossetti). S. 379. Bardenhewer, Die pseudo-arist. Schrift „Ueber das reine Gute" (Hötzl). S. 381.

Bemerkungen und Nachrichten. Kritische Mittheilungen über die ältesten Lebensbeschreibungen des h. Franziskus (Ehrle) S. 389. Die Schrift über die Natur der Concordate S. 387. Die Pastoralconferenzen in Mailand S. 397. Zur Controverse über die gratia efficax S. 399. Ein eigenes Buch über die Civiltà Cattolica S. 399.

Literarischer Anzeiger.

Innsbruck.

Druck und Verlag von Felician Rauch.

1883.

1. April.

Die

„Zeitschrift für katholische Theologie“

erscheint jährlich in 4 Heften von circa 12 Bogen und kann auf dem Wege des Buchhandels oder der Post zum Preise von **fl. 3 ö. W. — 6 M.** bezogen werden. Auch ist die Verlagshandlung bereit, die Hefte sofort nach Erscheinen direkt zu versenden.

Verlag von Friedrich Pustet in Regensburg.

Decreta authentica sacrae Congregationis indulgentiis sacrisque Reliquiis praepositae ab anno 1668 ad annum 1882 edita jussu et auctoritate Sanctissimi D. N. Leonis PP. XIII. 6 Mark.

Jungmann, B., Ph. et S. Th. Doct. ac Profess. ord. in S. Fac. Theol. Universitat. cath. Lovaniensis. **Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam.** Vol. I.—III. 1880,82. 8°. 12 Mark.

— — Institutiones Theologiae Dogmaticae specialis:
— — **Tractatus de Gratia.** Editio V. 1882. 8°. 320 p. 3 Mark.
— — **Tractatus de Deo uno et trino.** Editio IV. 1882. 8°. 388 p. 3 Mark 30 Pf.
— — „ „ „ „ „ „ Brevis Analysis 1874. 8°. 56 p. 80 Pf.
— — **Tractatus de Deo Creatore.** Editio III. 1875. 8°. 396 p. 3 M. 60 Pf.
— — „ „ „ „ Brevis Analysis. 1874. 8°. 44 p. 60 Pf.
— — **Tractatus de Novissimis.** Editio. II. 1874. 8°. 348 p. 3 M. 30 Pf.
— — „ „ „ Brevis Analysis. 1874. 8°. 40 p. 60 Pf. 2 M. 80 Pf.
— — **Tractatus de Vera Religione.** Editio III. 1879. 8°. 260 p. 2 M. 80 Pf.
— — **Tractatus de Verbo incarnato.** Editio. II 1873. 8°. 420 p. 3 M. 60 Pf.
— — „ „ „ „ Brevis Analysis. 1874. 8°. 28 p. 40 Pf.

Ejusmodi Tractatus, ea profunditate catholicae doctrinae, ea claritate et ordine, ea accurata et scientifica dicendi ratione sunt conscripti, ut nihil in eis redundet, nihilque desiderandum relinquant, ut in Seminariis tamquam codices habeantur et juvenibus explanentur. Id tantum supponunt, ut analogum philosophiae cursum in Seminariis juvenes praemiserint, quo idonei evaserint ad recte cogitandum, recteque disserendum.“ (Acta S. Sedis, fasc. 74.)

Kleutgen, A. Jos., P. S. J., **Institutiones theologicae in usum scholarum.** Volumen. I. **De ipso Deo.** 1881. 8°. 760 p. 6 Mark.

Thesaurus Resolutionum S. Congregat. Concilii quae consentanee ad Tridentinorum PP. Decreta aliasque Canonici Juris sanctiones prodierunt usque ad annum 1874 cum omnibus constitutionibus et aliis novissimis declarationibus Ss. Pontificum ad causas respicientibus. Primum ad commodiorem usum ordine alphabetico concinnatus opera et studio W. Mühlbauer etc. (Monachii.) 1875/78. 4°. Vol. I. 1168 p. Vol. II. 1142 p. Vol. III. 1462 p. netto 105 M.
— — Idem. Vol. IV. Fasc. 1—13. (1879/82.) netto 39 Mark.

Im Verlage von **Friedrich Pustet** in Regensburg, New York und Cincinnati ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Galileistudien.

Historisch-theologische Untersuchungen

über die

Urtheile der römischen Congregationen

im

Galileiprocess.

Von

Hartmann Grisar, S. J.,

Doctor der Theologie und o. ö. Professor der Kirchengeschichte an der k. k. Universität Innsbruck.

Preis 7 Mark.

Inhalt:

Einleitung. I. Die Acten und die Literatur. — II. Ueberblick und Eintheilung. — **A. Historisches.** III. Die ersten Stadien des Galileischen Conflictes. — IV. Der Beschluss der Inquisition von 1616. — V. Das Specialverbot. — VI. Die Decrete der Indexcongregation 1616. 1620. — VII. Der Ungehorsam Galilei's. — VIII. Einleitung des Processes 1632. — IX. Erstes Verhör. Haltung Galilei's. — X. Die weiteren Verhöre und die Folterdrohung. — XI. Verurtheilung Galilei's. Seine Abschwörung. — XII. Galilei nach der Verurtheilung bis zu seinem Tode. — **Documente zum ersten Theile.** — **B. Theologischer Theil.** XIII. Die öffentlichen Congregationsdecrete in der Kopernikanischen Frage 1616—1822. — XIV. Prüfung des Indexdecretes von 1616 nach Form und Inhalt. — XV. Das Decret von 1616 eine widerrufl. Indexentscheidung, keine päpstliche Glaubensdefinition. — XVI. Die Auctorität doctrineller Congregationsentscheidungen. — XVII. Die Theorie von Bouix. — XVIII. Galilei's Abschwörung der „Häresie" und die Censur „schriftwidrig". — XIX. Die Kirchenväter und die katholischen Exegeten. — XX. Die Kirche gegenüber Wissenschaft und Bildung zur Zeit von Kopernikus und Galilei. — XXI. Welcher Hauptfactor hat das Fehlurtheil herbeigeführt? — XXII. Der Aristotelismus der Scholastik und das neue Weltsystem. — XXIII. Galilei und die Jesuiten. — XXIV. Einfluss der Kopernikanischen Decrete auf die Entwickelung der Astronomie. — **Theologische Belege zum zweiten Theile.** — *Namenregister.*

Verlag der

Wagner'schen Univ.-Buchhandlung

in *Innsbruck.*

Soeben erschien in 4ter vermehrter und verbesserter Auflage:

Theologiae Dogmaticae Compendium

in usum studiosorum Theologiae.

Edidit

Hugo Hurter, S. J.,

S. Theol. et Philos. Doctor, ejusdem s. Theol. in c. r. universitate Oenipontana Professor p. o.

Tomus II.

(Theologiae specialis pars prior.)

Complectens disputationes tres:

de Deo uno et trino, de Deo creatore et de Verbo incarnato.

8. 500 S. Preis 2 fl. 70 kr.

Tomus I und III sind in 4. Aufl. in Vorbereitung.

Wissenschaftliche

Studien und Mittheilungen

aus dem Benedictiner- und dem Cistercienserorden,

redig. von **P. Maurus Kinter O. S. B.,**

Stiftsarchivar zu Raigern.

Selbstverlag des Benedictiner- und Cistercienserordens.

Jährl. 4 Hefte, zusammen 4 fl. 50 kr.

Diese verdiente Zeitschrift verspricht mit der im Titel angegebenen Erweiterung ihres Zweckes einen noch reicheren Inhalt als früher.

„Correspondenz-Blatt"

für den kath. Klerus Oesterreichs.

Redigirt von Berth. Ant. Egger,

Chorherr von Klosterneuburg.

1883. II. Jahrgang. Nr. 1—5.

Verlag und Expedition: K. k. Hofbuchdruckerei Carl Fromme, Wien II, Glockengasse 2.

Erscheint am 5. und 20. jeden Monates.

Pränumerationspreis für ein Jahr 1 fl. 50 kr.

Eine besonders an statistischen und literarischen Notizen sehr reichhaltige Zeitschrift.

Zeitschrift
für
katholische Theologie.

FOREIGN
BODL. LIBR.

Redigirt
von
Dr. J. Wieser, S. J. und Dr. H. Grisar, S. J.,
Professoren der Theologie an der k. k. Universität Innsbruck.

VII. Jahrgang. III. Heft.

Abhandlungen. Bender, Card. Wolsey der intellectuelle Urheber des Ehestreites Heinrichs VIII. von England S. 401.
Stentrup, Vom absoluten Leben. S. 424.
Ch. Pesch, Ueber die Person des Kephas, Gal. II, 11. S. 456.
Granderath, Zur Controverse über den Formalgrund der Gotteskindschaft. S. 492.

Recensionen. Scholz, Commentar zu Jeremias (Seisenberger) S. 541. — Schneedorfer, Weissag. des Jeremias (Seisenberger) S. 544. — Atzberger, Die Unsündlichkeit Christi (Risius) S. 546. — Bole, Messe und Breviergebet (Noldin) S. 552. — Droste, Disciplinar- und Criminalverfahren gegen Geistliche (Biederlack) S. 553. — v. Buchwald, Bischofs- und Fürstenurkunden des XII. und XIII. Jahrh. (Grube) S. 558. — Foley, Records of the English Province of the Society of Jesus (Nobler) S. 563. — Sickel, Das Privilegium Otto I. für die röm. Kirche (Grisar) S. 569.

Bemerkungen und Nachrichten. Die Theologie in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts (Hurter) S. 576. — Nochmals das Geburtsjahr Christi (Flunk) S. 581. — Eine Vertheidigungsschrift für Bonifaz VIII. von seinen Cardinälen. S. 586. — Papst Zacharias und die Lehre von den Antipoden. S. 598. — Aut sint ut sunt, aut non sint. S. 590. — Ein literarisches Denkmal für St. Zeno von Verona. S. 591. — „Martin Luther" von Evers. S. 591.

Literarischer Anzeiger.

Innsbruck.
Druck und Verlag von Felician Rauch.
1883.

1. Juli.

Die

„Zeitschrift für katholische Theologie“

erscheint jährlich in 4 Heften von circa 12 Bogen und kann auf dem Wege des Buchhandels oder der Post zum Preise von **fl. 3 Ö. W. — 6 M.** bezogen werden. Auch ist die Verlagshandlung bereit, die Hefte sofort nach Erscheinen direkt zu versenden.

Im Verlage von **Friedrich Pustet** in Regensburg, New York und Cincinnati ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

DISSERTATIONES

SELECTAE

in

HISTORIAM ECCLESIASTICAM

AUCTORE

BERNARDO JUNGMANN,

Eccles. Cathedr. Brugens. Canon. hon.,
Philos. et S. Theolog. Doct., ac Profess. ord. Hist. eccl. et Patrol.
in Universitat. cath. Lovaniensi.

Tomus III.

Preis 4 Mark.

Index:

Dissertatio decima tertia. De haeresi Iconoclastarum. — I. De Concilio Trullano ac de statu Ecclesiae. — II. De ortu et progressu haeresis Iconoclastarum. — III. De Concilio oecumenico septimo. — IV. De eventibus post Concilium oecumenicum septimum. — **Dissertatio decima quarta.** De civili Romani Pontificis Principatu. — I. De causis atque eventibus, quibus praeparatus est Principatus civilis Romani Pontificis. — II. De elevatione Pipini in Francorum regem. — III. De constitutione Principatus civilis Romani Pontificis. — **Dissertatio decima quinta.** De Imperio et de Ecclesia saeculo nono. — I. De institutione et natura sacri Romani Imperii. — II. De Pontificibus et Imperatoribus saeculi noni. — **Dissertatio decima sexta.** De aliquot causis celebrioribus saeculo nono agitatis ac de Decretalibus Pseudo-Isidorianis. — I. Causae aliquot celebriores saeculo nono agitatae. - II. De Collectione Decretalium Pseudo-Isidori. — III. De influxu Decretalium Pseudo-Isidori in disciplinam Ecclesiae. — **Dissertatio decima septima.** De schismate Photiano. — I. De causis quibus schisma Orientis praeparatum est. — II. De scissione a Photio excitata. — III. De Concilio oecumenico octavo. — IV. De eventibus post Concilium oecumenicum octavum.

Verlag von Felician Rauch in Innsbruck.

Dem geistlichen Stande besonders zu empfehlen.

Die Andacht zum hl. Herzen Jesu.

Für Candidaten des Priesterthums.

Von **M. Noldin** S. J.

253 Seiten. Preis 75 kr.

Diese Schrift gibt einen genauen und vollständigen Unterricht über den Gegenstand und die Uebungen der Herz-Jesu-Andacht und ist geeignet Hochschätzung und Liebe zu dieser von Gott so reich gesegneten Andacht einzuflössen. Ferner wird sie als sicheres und leichtes Mittel dargestellt, um den priesterlichen Geist zu erhalten und zu vermehren. **Endlich wird ganz genau angegeben, was der Seelsorger zu thun hat, welcher die Herz-Jesu-Bruderschaft oder das Gebetsapostolat in seiner Gemeinde einführen will.**

Geschichte des Lebens und der öffentlichen Verehrung

des ersten Martyrers des Beichtsiegels

des

heiligen Johannes von Nepomuk

nebst Gebetbuch.

Von **P. Theodor Schmude** S. J.

Mit Gutheissung der Obern.

Preis brosch. fl. —.50. — M. 1.—. In Leinwandband fl. —.70. — M. 1.40. In Lederdand mit Goldschnitt fl. 1.10. — M 2.20. In Chagrinband mit Goldschnitt 1.30. — M. 2.60.

Eine doppelte Veranlassung bestimmte den in der literarischen Welt bereits rühmlich bekannten Verfasser zur Veröffentlichung dieses Büchleins: Erstens die auf das laufende Jahr treffende 500jährige Jubelfeier des glorreichen Martyriums des hl. Johannes und Zweitens das Gelöbniss des Tiroler-Landtages, dem zu Folge alljährlich das Fest des grossen Patrons gegen Wassergefahren an dem seinem Feste nächstfolgenden Sonntage in den Seelsorgskirchen des Landes in feierlicher Weise gehalten werden soll. Es ist dieses Büchlein vortrefflich geeignet, in den Herzen der Gläubigen die Andacht, die Verehrung und das Vertrauen auf den grossen hl. Blutzeugen und hilfreichen Fürsprecher zu wecken und zu kräftigen. Voraus geht die Lebensgeschichte des Heiligen, nach der Canonisationsbulle als historische Wahrheit dargestellt. Dann folgt aus authentischen Quellen geschöpft die Geschichte seiner öffentlichen Verehrung, die in zahllosen Zeichen seiner Fürbittegewalt bei Gott immer wieder neue Nahrung erhielt. Diesen geschichtlichen Darstellungen ist ein Gebetbuch beigefügt, welches ausser den gewöhnlichen Andachtsübungen noch besondere zu Ehren des hl. Johannes enthält. Den Schluss bilden zwei Lieder zu Ehren des Heiligen mit beigefügter Melodie.

Im Verlage von **Friedrich Pustet** in Regensburg. New York und Cincinnati ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Galileistudien.

Historisch-theologische Untersuchungen

über die

Urtheile der römischen Congregationen

im

Galileiprocess.

Von

Hartmann Grisar, S. J.,

Doctor der Theologie und o. ö. Professor der Kirchengeschichte an der k. k. Universität Innsbruck.

Preis 7 Mark.

Im Verlage von **Fel. Rauch** in Innsbruck ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

PRÆLECTIONES DOGMATICÆ

DE VERBO INCARNATO

QUAS IN C. R. UNIVERSITATE ŒNIPONTANA

HABUIT

FERDINANDUS ALOYS. STENTRUP

E SOCIETATE JESU.

PARS PRIOR

CHRISTOLOGIA.

VOLUMEN I, II.

Preis fl. 5.- - M. 10.—

Theologisch-praktische Quartalschrift.

Herausgegeben von den Professoren der bischöfl. theol. Diözesan-Lehranstalt in Linz

unter der Redaction von **J. Schwarz** und **O. Schmid.**

Linz. Commission bei Quirin Haslinger.

Diese Zeitschrift, welche denjenigen Fächern der Theologie gewidmet ist, die dem Seelsorger am nächsten liegen, steht bereits in ihrem 36 Jahrgange. Ihr weiter Leserkreis und ihre zahlreichen Mitarbeiter gereichen ihr zur Empfehlung. Sie bietet in ihren vierteljährlich erscheinenden Heften eine reiche Fülle praktischen Stoffes.

Zeitschrift

für

katholische Theologie.

Redigirt

von

Dr. J. Wieser, S. J. und Dr. H. Grisar, S. J.,

Professoren der Theologie an der k. k. Universität Innsbruck

VII. Jahrgang. IV. Heft.

Abhandlungen. Granderath, Zur Controverse über den Formalgrund der Gotteskindschaft. S. 593.

Wieser, Martin Luther und Ignatius von Loyola gegenüber der kirchlichen Krise des 16. Jahrhunderte, 1. Artikel S. 639.

Denifle, Kritische Bemerkungen zur Gerson-Kempisfrage, 2. Artikel S. 683.

Recensionen. Schanz, Commentar über das Evangelium des hl. Lucas (Schäfer) S. 744. — Leroy, De ss. Cordis Jesu ejusque cultu (Noldin) S. 749. — Scholl, Die Lehre des hl. Basilius von der Gnade (Rissus) S. 751. — Kranich, Der hl. Basilius in seiner Stellung zum „Filioque" (Rissus) S. 754. — Patiß, Verschiedene Predigtwerke (Jenker), Patiß, Der hl. Paulus (Jenker) S. 759. — Bullarium Ordinis FF. Minorum S. P. Francisci Capucinorum S. 764.

Bemerkungen und Nachrichten. Neuere Quellen-Publicationen zur älteren Franziskaner-Geschichte (Ehrle). S. 767. — Die Schicksale Johann Pico's von Mirandola vor dem päpstlichen Gerichte. S. 771. — Eine noch ungedruckte Bearbeitung des Symbols von Constantinopel vom Jahre 381. S. 776. — Zum Andenken an Kard. Leopold v. Kollonitsch. S. 779. — Die zwei neuesten griechisch-katholischen Diözesansynoden. S. 782. — Fromme's Kalender für den kathol. Klerus Oesterreich-Ungarns. S. 784.

Literarischer Anzeiger.

Innsbruck.

Druck und Verlag von Felician Rauch.

1883.

15. Oktober.

Die „Zeitschrift für katholische Theologie“

erscheint jährlich in 4 Heften von circa 12 Bogen und kann auf dem Wege des Buchhandels oder der Post zum Preise von fl. 3 ö. W. — M. 6 bezogen werden. Auch ist die Verlagshandlung bereit, die Hefte sofort nach Erscheinen direkt zu versenden.

Im Verlage von Friedrich Pustet in Regensburg ist soeben erschienen und kann durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Pastoraltheologie.

Durch **Dr. Joseph Amberger,** Domkapitular zu Regensburg.

Vierte und abermals verbesserte Auflage.

Mit oberhirtlicher Genehmigung.

Ausgabe in 21 Lieferungen à 1 Mark.

1. Heft, umfassend Bogen 1—10 des I. Bandes.

Diese **Lieferungsausgabe** erscheint

in 21 **Monatsheften** zum **Preise** von à 1 M. — 60 kr. ö. W.

Dieselbe hat den Zweck, die Anschaffung von Amberger's Pastoraltheologie in der neuesten Auflage auch allen Jenen zu ermöglichen, welche nicht in der Lage sind, selbst für die wünschenswertheste Bibliothekvermehrung auf einmal einen größeren Betrag auszugeben.

Jede Lieferung der Heftausgabe wird 10 Bogen stark sein und wird der Umfang von 21 Heften keines Falls überschritten.

Nach dem Zeugnisse hervorragender Theologen steht Amberger's Pastoraltheologie auch heute noch unerreicht da. Es ist eines jener Werke, die in keiner Bibliothek eines Theologen fehlen sollten.

Soeben erschien im gleichen Verlage:

Die Pflanzenwelt

als Schmuck des Heiligthums und Fronleichnamsfestes

im Allgemeinen und Besonderen

für

Geistliche und Laien

von **Arnold Rütter,** Pfarrer in Erfweiler.

Mit oberhirtlicher Druckerlaubniß.

152 Seiten in gr. 8°. Preis 1 M. 40 Pf. — 84 kr. In ½ Chagrin gebunden 2 M. — 1 fl. 20 kr.

Dieses mit 53 Abbildungen illustrirte Buch dürfte allen Freunden schön geschmückter Kirchen und kirchlicher Feste hoch willkommen sein, indem es durch seine auf reiche Erfahrungen begründeten Mittheilungen auf einem wenig cultivirten Felde planmäßige Ordnung herzustellen versucht.

Synopsis Philosophiae moralis seu Institutiones Ethicae et Juris naturae secundum principia Philosophiae Scholasticae, praesertim S. Thomae, Suarez et de Lugo, methodo scholastica elucubratae a Julio Costa-Rossetti, sacerdote Societatis Jesu. — Oeniponte. Sumptibus Feliciani Rauch 1883. gr. 8°. XXX und 820 S. fl. 4.50. — M. 9.

In dem vorliegenden Werke haben wir eine übersichtliche Darstellung der Moralphilosophie im weiteren Sinne oder laut Titel „Unterweisungen in der Sittenlehre und im Naturrechte, ausgearbeitet nach den Principien der Scholastischen Philosophie, besonders des hl. Thomas, Suarez und de Lugo und in scholastischer Form behandelt". Was hier den Studirenden der Philosophie, Theologie und Jurisprudenz und überhaupt allen geboten wird, die sich mit dem practischen Theile der von Sr. Heiligkeit Leo XIII. (4. Aug. 1879) so sehr empfohlenen Scholastischen Philosophie aus Pflicht oder Vorliebe beschäftigen: ist nicht ein gewöhnlicher, knapper Abriß der Moralphilosophie, sondern eine vollständige systematische Bearbeitung des Naturrechtes auf dem Grunde der natürlichen Sittenlehre.

Zuerst werden die allgemeinen Grundsätze der Ethik in vier Kapiteln behandelt, und damit die unerläßlichen Fundamente aller Moral gelegt. Das Endziel des Menschen, die sittliche Norm seiner freien Handlungen, insofern sie als norma directiva erscheint, und als Gesetz, sittliches Naturgesetz ist, endlich die subjectiven Principien der moralischen Handlung: das sind die vier großen Themate oder Angelpunkte, um die sich die sittliche Ordnung bewegt, und in welche der Auctor den ersten Theil seiner Unterweisungen einschließt.

Dann folgt in vierfacher Gliederung die Darstellung des Naturrechtes: die Lehre vom Recht und der Gesellschaft im Allgemeinen, das Familienrecht, das Staatsrecht, das Völkerrecht. Eine besondere Sorgfalt hat die Lehre vom Staate und Staatsrecht erfahren, welcher auch ein ziemlich großer Umfang der Behandlung von S. 469–792 zu Theil wurde. Die Partieen von der „legalen Gerechtigkeit", vom „Ursprung der staatlichen Gesellschaft und Auctorität", vom „Constitutionalismus", „vom Verhältnisse des Staates zur Kirche", von der Aufgabe des Staates hinsichtlich der Schulbildung verdienen in auszeichnender Weise genannt zu werden. In keinem der neueren lateinischen Werke ist eine solche Fülle von brennenden Zeitfragen behandelt, und überhaupt bei keinem der neueren Werke ähnlicher Tendenz eine solche Verwerthung der Scholastischen Philosophie bemerkbar, wie in dem Werke des P. Rossetti, und eine so geschickte Benützung derselben zur Beleuchtung oder Lösung unserer Zeitirrthümer wie Zeitbedürfnisse, vgl. z. B. S. 704 die auf der scholastischen Philosophie beruhenden Principien des Systems einer Nationalökonomie.

Wer an dem wissenschaftlichen Streben der katholischen Gegenwart regeren Antheil nimmt, und insbesondere bei der Lösung unserer socialen Fragen sich nicht mit socialen Utopien beschäftigt, der fühlt sich bei dem Studium dieses neuen Werkes freudig berührt, daß ihm für die großen Fragen der Ethik und besonders des Naturrechtes aus dem Munde bewährter Meister die Antwort zu Theil wird, und durch Anschluß an St. Thomas, Suarez, de Lugo, Molina, Lessius ihm der Weg gezeigt wird zu einer wahrhaft katholischen Lösung der Probleme, die unsere modernen Socialpolitiker und Nationalökonomen so sehr außer Athem setzen.

Anlangend die äußere Form, ist in dem Werke die streng scholastische Methode eingehalten. Der Gedanke, um den es sich zeitweilig handelt, wird klar und scharf in Thesen gegeben, dann folgt eine Erklärung der Begriffe und Formulirung nach scholastischer Ausdrucksweise und eine Orientirung des Standpunctes; daran schließt sich die Beweisführung in fest verknüpften Syllogismen; gewöhnlich folgt noch eine Lösung darauf bezüglicher Schwierigkeiten. Wegen dieser eigenartigen Beschaffenheit kann das Buch leicht bei Vorlesungen, wie auch bei Privatstudium vortheilhaft gebraucht werden. Ein ernstes Studium aber ist allerdings nothwendig für jeden Fall, wenn sein *moralphilosophischer* Inhalt nur einigermaßen gründlich erfaßt werden soll. —

Im Verlage von Fel. Rauch in Innsbruck ist soeben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Officielle

ungedruckte Briefe

von

Jesuiten-Generalen und -Provinzialen

und

Mißbrauch derselben.

Von **Rupert Ebner S. J.**

Preis 2 fl. 40. — 4 M. 80 Pf.

Wichtige liturgische Novitäten.

Bei **Friedrich Pustet** in Regensburg sind soeben erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Officia Votiva per annum pro singulis Hebdomadae Feriis a SS. D. N. Leone PP. XIII. concessa. Roth- und Schwarzdruck 12°. Broschirt 50 Pf. — 30 kr.

Diese Officien werden auch in Quart, in 18°. und in 24°. als Anhänge zu älteren Ausgaben kleinerer Breviere gedruckt.

Missae Votivae per annum juxta Decretum S. Rit. Congr. d. d. 5. Julii 1883. Roth- und Schwarzdruck. In Gross-, Klein-Folio und Quart 15 Pf. — 9 kr.

Rubricae generales et speciales Breviarii et Missalis reformatae juxta Decretum S. Rit. Congr. d. d. 28. Julii 1882. Roth- und Schwarzdruck. 12°. Brosch. 50 Pf. — 30 kr.

Die durch das Apostolische Breve vom 28. Juli 1882 sonst vorgeschriebenen neuen **Messen** und **Officien** sind in allen gebräuchlichen Formaten vorräthig.

Neue, authentische, durch die S. Rit. Congr. selbst besorgte **Ausgaben des Missale, Breviarium und Diurnale Romanum,** welche die sämmtlichen wichtigen Aenderungen, wie solche die oben angeführten Decrete des hl. Apostol. Stuhles bedingten, an Ort und Stelle enthalten, sind im Drucke und werden im Verlaufe der nächsten Monate bei demselben Verleger erscheinen.

Octavarium Romanum sive Octavae Festorum: Lectiones secundi scilicet et tertii Nocturni singulis diebus recitandae infra Octavas sanctorum Titularium, vel Tutelarium Ecclesiarum, aut Patronorum locorum a Sacra Rituum Congregatione ad usum totius orbis ecclesiarum adprobatae. Accedit Supplementum in quo Octavae novissimae inveniuntur cum textu ab eadem S. Congregatione adprobato. XX und 508 Seiten in 12°. Broschirt 4 M. — 2 fl. 40 kr.

Officium parvum B. Mariae V. et **Officium Defunctorum, cum septem Psalmis poenitentialibus** et **Litaniis Sanctorum.** Cum Approbatione S. Rituum Congr. Schwarz- und Rothdruck. 160 S. in 18°. Brosch. 1 M. — 60 kr.

Diese schöne Ausgabe ist auf's praktischste für's Chorgebet eingerichtet und ohne jedes lästige Citat.